INÉDIT

NABIL
MOULINE

Le Califat

Histoire politique de l'islam

Champs histoire

Nabil MOULINE

LE CALIFAT

Histoire politique de l'Islam

Inédit

Champs histoire

Nabil MOULINE

Le Califat

Histoire politique de l'Islam

Champs histoire

© Flammarion, 2016
Dépôt légal :
ISBN Epub : 9782081381537

ISBN PDF Web : 9782081381544

Le livre a été imprimé sous les références :
ISBN : 9782081375864

Ouvrage composé et converti par Meta-systems (59100 Roubaix)

Présentation de l'éditeur

29 juin 2014, à la grande mosquée de Mossoul, Abou Bakr al-Baghdadi proclame le califat. L'homme qui se prétend descendant du Prophète est encore inconnu du grand public. Il est pourtant le chef d'une organisation djihadiste qui fédère des milliers de partisans dans une région plongée dans le chaos depuis plusieurs décennies. Al-Baghdadi promet aux fidèles la domination universelle s'ils pratiquent le djihad et respectent la charia. Désormais, tous les émirats et États musulmans sont illicites, car l'ensemble des musulmans doit lui prêter serment d'allégeance. N'est-il pas le commandeur des croyants de ce nouveau califat ?
Remontant aux prémices de l'islam, Nabil Mouline raconte – entre fantasmes et réalité – l'histoire du califat, cette institution politico-religieuse née en Arabie au VIIe siècle, qui a façonné la civilisation musulmane, devenant ainsi au fil du temps associée à l'âge d'or de l'islam. Pour les islamistes, le califat apporte une solution globale : une seule communauté, une seule loi, un seul chef…

Historien et politologue, Nabil Mouline est chercheur au CNRS. Il a notamment publié Le Califat imaginaire d'Ahmad al-Mansur. Pouvoir et diplomatie au Maroc au xvie siècle (PUF, 2009) et Les Clercs de l'islam. Autorité religieuse et pouvoir politique en Arabie Saoudite (PUF, 2011, Yale University Press, 2013).

Du même auteur

Le Califat imaginaire d'Ahmad al-Mansûr : pouvoir et diplomatie au Maroc au XVI^e siècle, PUF, Paris, 2009.

Les Clercs de l'islam : autorité religieuse et pouvoir politique en Arabie Saoudite (XVIII^e-XXI^e siècle), PUF, Paris, 2011. *The Clerics of islam. Religious authority and political power in Saudi Arabia*, Yale university Press, 2014.

Le Califat

Histoire politique de l'Islam

À la mémoire de mon père.
À Hind et Jawshan, qui me donnent la vie.

PRÉFACE

« *La plus grande source de discorde au sein de l'umma est le califat. Jamais principe religieux n'a fait couler tant de sang en islam.* » Courtes mais révélatrices, ces lignes d'Abû al-Hasan al-Asha‘arî, l'un des plus éminents théologiens du Xe siècle, auraient pourtant pu être écrites par un homme politique, un intellectuel, un journaliste ou même un religieux contemporain. C'est dire, par-delà l'actualité brûlante, l'importance, dans la longue durée, du califat, la mère des institutions politico-religieuses de l'islam.

Si elle a été au cœur des dissensions à l'origine des principales branches de l'islam – le sunnisme, le chiisme et le kharijisme –, cette institution n'a pas fait que diviser. Depuis le VIIe siècle, le califat n'a cessé d'être un mot de ralliement – réel ou symbolique – pour les musulmans à travers le monde. Cette incroyable popularité s'explique sans doute par l'équation quasi systématique qui s'établit dans l'imaginaire collectif entre cette forme de monarchie universelle et l'Âge d'or de la communauté des croyants.

Idéalisé par une grande partie des musulmans qui en ont une représentation sinon anhistorique du moins anachronique depuis le Haut Moyen Âge, le califat n'en recouvre pas moins des réalités, elles, bien historiques, complexes et protéiformes. Pour rendre compte de ces réalités, qui varient dans l'espace et dans le temps et s'inscrivent dans des contextes particuliers, il apparaît nécessaire de déconstruire – au sens de décortiquer afin de mieux comprendre – l'« objet » califat dont la reformulation a été constante depuis son apparition.

Loin de toute approche génétique, qui consisterait à rechercher une vérité originelle, universelle et intemporelle, ce livre a pour objectif de reconstituer la trajectoire de cet « objet » séculaire dans la pensée et l'usage en adoptant une approche compréhensive, sédimentaire et cumulative. Le califat sera ainsi

appréhendé comme une construction sociale, un *artefact*, mettant en branle des personnages et des groupes mus par des intérêts matériels et immatériels spécifiques. L'idée est de sortir des sentiers battus pour offrir aux lecteurs, à travers des « zigzags hétérodoxes », une nouvelle lecture de ce phénomène collectif sur quinze siècles. Cela invite non seulement à parcourir une partie non négligeable de l'aventure musulmane à la fois en tant que culture, système religieux et attitude à l'égard du sacré, mais également à remettre en cause un certain nombre d'idées reçues, de certitudes et d'acquis !

Notre démarche s'inscrit à la fois dans le cadre de la sociologie historique et de l'histoire sociologique : il s'agit en effet aussi bien d'expliquer des événements historiques par des concepts que d'étayer ces concepts par des exemples historiques. L'analyse proposée tente de replacer les phénomènes sociaux dans la très longue durée pour dégager les contextes qui président à leur genèse et à leur cheminement. Une telle approche concilie le poids des structures et les stratégies des acteurs en privilégiant l'analyse de leurs itinéraires et leurs interactions, tout en encourageant la dimension comparative quand cela apparaît possible et utile. Nous accordons enfin une place particulière à l'aspect doctrinal, à l'histoire des idées et à la mise en perspective des discours, tant cela nous semble important pour élucider ce qui encore aujourd'hui catalyse l'imaginaire, nourrit la pensée et justifie l'action d'un grand nombre d'acteurs dans l'aire culturelle musulmane.

Cette synthèse sur la question du califat a nécessité la mobilisation de deux types de matériaux. Tout d'abord, les monographies disponibles : de précieux travaux d'archéologie, d'épigraphie, d'histoire, de philologie, d'islamologie, d'anthropologie, de sociologie, de droit et de sciences politiques. Si ces études spécialisées ont permis de poser un nouveau regard sur le sujet qui nous intéresse, elles se sont surtout focalisées sur les premiers siècles de l'islam et l'époque contemporaine. En outre, la monarchie universelle musulmane, un sujet pourtant central, n'a occupé qu'une place accessoire dans cette production scientifique.

Malgré des îlots de performance, le sujet, pour des raisons subjectives et objectives, s'est trouvé globalement noyé et marginalisé au profit d'autres thèmes de recherche qui ont semblé prioritaires à leurs auteurs. C'est pour cette raison que nous avons été contraints de revenir directement aux sources pour élaborer une histoire « connectée ». Ces sources sont de natures et de provenances diverses : les inscriptions épigraphiques, les légendes des monnaies, les décrets et la correspondance des souverains, les pièces, les rapports et les comptes rendus des chancelleries, les chroniques, les dictionnaires biographiques, les

traités de droit et de théologie, les recueils de poésie savante et populaire, les recueils de fatwas, les florilèges littéraires, les livres de cérémonies, les relations de voyage, la presse et les enregistrements audiovisuels. Nous avons en effet essayé de « faire feu de tout bois » pour collecter le plus grand nombre d'informations pouvant éclairer la trajectoire complexe de la mère des institutions politico-religieuses de l'islam.

I

Du vivant de Muhammad

Né en Arabie au VII^e siècle, le califat s'impose très rapidement comme l'institution politico-religieuse centrale de l'islam. En moins d'un siècle d'existence, cette institution a façonné, de manière volontaire et involontaire, ce qui allait devenir la civilisation musulmane et modifié profondément les équilibres du monde connu. Quelles sont les origines de ce système monarchique ? Répondre à cette question nécessite non seulement un retour sur la carrière et la doctrine du prophète Muhammad[1] (Mahomet), mais également sur les différents modes de gouvernement qu'a connus la région depuis l'Antiquité.

Les monarchies orientales

Depuis la Haute Antiquité, la monarchie est le système politique dominant dans la région appelée actuellement Moyen-Orient. Cette forme de gouvernement pré-étatique et proto-étatique est centrée sur la personne du détenteur du pouvoir quelle que soit sa titulature. Même si la puissance monarchique repose essentiellement sur le contrôle, voire le monopole, de la force armée et des ressources matérielles, elle doit recourir à des moyens moins contraignants pour se légitimer et garantir la continuité de sa structure de domination. Elle s'engage donc dans une stratégie de sacralisation qui repose

essentiellement sur des éléments religieux, notamment la proximité du monarque avec le Ciel.

Le chef participe du divin dans les régimes monarchiques antiques, à l'instar de l'Égypte. Il doit donc être vénéré et obéi en tant que centre idéal. Cette dimension religieuse du pouvoir politique s'explique largement par le fait que l'ensemble de l'édifice social repose sur des fondements religieux. Mobiliser des concepts, des symboles et des rites religieux au service du politique revient à catalyser l'imaginaire du plus grand nombre de manière à rendre l'ordre établi, généralement par la force, plus acceptable. Mais qu'en est-il alors de la Mésopotamie, d'Israël, de la Perse ou encore de Byzance et de l'Arabie, berceau de l'islam ?

Avant Muhammad

Les chroniqueurs musulmans des VIII^e^, IX^e^ et X^e^ siècles dressent un tableau sombre de l'Arabie préislamique. Ils considèrent que les habitants de la péninsule vivaient dans la *jâhiliyya*, l'ignorance de la vérité, à cause de l'égarement spirituel et de l'anarchie politique. Ces gens avaient besoin d'un sauveur. Dieu les a entendus et leur a envoyé le prophète Muhammad pour les délivrer de l'égarement, rétablir leur dignité et les unifier. Mais il va sans dire que ce genre de construction discursive, par ailleurs très répandue depuis le début de l'Histoire écrite, n'a pas pour principal objectif d'informer le lecteur ou l'auditeur de ce qui s'est passé mais de légitimer un nouvel ordre, en l'occurrence la religion et l'empire musulmans. La réalité historique, elle, est plus complexe, comme le montrent les traces écrites et archéologiques de plus en plus abondantes dont nous disposons.

Contrairement à une idée reçue, l'Arabie n'est pas la terre de prédilection des Bédouins. La majorité de ses habitants sont des sédentaires qui vivent de différentes activités économiques. Ces populations ne sont guère coupées du monde connu. Grâce aux invasions, au commerce, à la migration et aux missions religieuses, elles entretiennent des liens plus ou moins étroits avec l'Égypte, le Levant, la Mésopotamie, la Perse et la Côte est de l'Afrique depuis la Haute Antiquité. Cela explique, par exemple, la forte présence des religions « moyen-orientales » dans la région, notamment le judaïsme et le christianisme. Celles-ci, avec leurs variantes, étaient selon toute vraisemblance en train de supplanter les

religions traditionnelles à la veille de l'islam, comme le montre le texte coranique qui utilise à souhait les thèmes bibliques.

L'Arabie a connu de grandes périodes de prospérité avant l'islam et a vu naître plusieurs royaumes plus ou moins puissants et stables entre le XVI^e^ siècle avant notre ère et le début du VII^e^ siècle, au nord et au sud. Les plus connus sont Saba', Ma‘în, Qatabân, Hadramwt, Awsân, Himyar, Palmyre, Pétra, les Nasrides et les Jafnides. Même si les prérogatives, l'étendue du pouvoir et la religion de ces monarques ont sensiblement varié dans le temps et dans l'espace, la plupart d'entre eux se considèrent d'une manière ou d'une autre comme l'agent du Ciel.

Au tournant du premier millénaire avant notre ère, les rois de Saba' ont adopté le titre de *muqarrib*, traduit généralement par Unificateur et Roi-Prêtre. Cela laisse entendre qu'ils aspirent à incarner l'autorité spirituelle et temporelle, même s'ils ne sont en réalité que des *primi inter pares* qui doivent composer avec leurs pairs. Ce modèle a été suivi par la plupart des souverains yéménites, même quand ils ont abandonné le titre de *muqarrib* pour celui de *mâlik*, possesseur. Après leur conversion au judaïsme vers le IV^e^ siècle, les rois himyarites épousent la conception biblique du pouvoir. En tant que oint du Seigneur, le roi doit protéger, appliquer et propager la vraie religion. Le soutien du judaïsme devient une politique officielle vers la fin du siècle. Cela passe par l'oppression des groupes religieux concurrents, notamment chrétiens. De leur côté, les monarchies du nord de la péninsule ne diffèrent pas beaucoup de leurs homologues ouest-sémitiques. Seules exceptions, les Nasrides du sud de l'Irak et des Jafnides du sud de la Syrie. Contrairement aux autres royaumes arabes, les chefs de ces deux entités ne sont, dès leur apparition, que les vassaux des empereurs sassanides et byzantins. S'ils voulaient prétendre à une quelconque légitimité religieuse, cela ne pouvait passer que par la protection et le soutien des églises chrétiennes auxquelles ils appartenaient.

Malgré quelques tentatives éphémères d'unification, le Yémen reste, pendant la plus grande partie de son histoire antique, divisé entre plusieurs entités rivales. Ce n'est que vers la fin du III^e^ siècle que les Himyarites réussissent à dominer la plus grande partie de l'Arabie heureuse. Ils essaient même d'étendre leur souveraineté sur l'ensemble de la péninsule. Mais, comme cette entreprise s'avère très coûteuse à tous les niveaux, ils se contentent d'une suzeraineté nominale sur un certain nombre de régions au centre et à l'ouest de l'Arabie. Après la chute des Himyarites au début du VI^e^ siècle, les Nasrides du sud de l'Irak essaient en vain de ravir la place de première puissance de l'Arabie avant de disparaître à leur tour au début du VII^e^ siècle. Désormais, la plupart des

territoires contrôlés jadis par des royaumes arabes sont passés sous la domination plus ou moins directe des Sassanides et des Byzantins. Cela dit, le souvenir magnifié de ces royaumes reste vivace parmi certaines populations arabes même après la consécration de l'islam.

Si les populations du nord et du sud de l'Arabie sont accoutumées au pouvoir monarchique, les populations du centre et de l'ouest le sont un peu moins. En raison de leur situation géographique et climatique difficile, ces régions ont pu échapper au contrôle direct et durable d'un pouvoir central, malgré les différentes tentatives depuis l'époque babylonienne. Autonomes la plupart du temps, les populations locales, qu'elles soient sédentaires ou nomades, s'organisent selon un mode lignager : chaque groupe partage, en plus d'une généalogie réelle ou fictive, un ensemble de coutumes et de représentations qui permettent d'assurer un minimum d'ordre.

Le leader du groupe, appelé le plus souvent *al-ra'îs* ou *al-sayyid*, jouit d'une primauté d'honneur (*su'dad*, *ri'âsa*) qui lui garantit une certaine influence au sein de l'assemblée des notables (*nâdî*, *nadwa*, *maqâma*, *mala'*). En temps normal, il ne dispose ni d'un pouvoir législatif ni de force de contrainte, et encore moins d'une autorité religieuse. En temps de guerre, il est investi du pouvoir militaire et reçoit le quart du butin en cas de victoire. Si le groupe fait don au *sayyid* d'un nombre modeste de privilèges matériels et immatériels, il exige de lui un contre-don conséquent : la modestie, l'hospitalité, la générosité et la défense des intérêts individuels et collectifs de ses contribules[2], de leurs alliés et de leurs clients. Quand un leader atteint un degré sans précédent de notoriété et de prestige, ses thuriféraires commencent à l'appeler *mâlik*, roi. Quand bien même ce titre serait honorifique, il permet de voir de manière assez claire l'attraction qu'exerçait cette institution sur l'imaginaire des élites de l'Arabie centrale et occidentale, au moins durant les deux siècles qui ont précédé l'émergence de l'islam.

Muhammad, la parenthèse créatrice

Dans certaines sociétés traditionnelles, la fondation d'un nouvel ordre social est toujours attribuée à une extériorité supérieure, généralement une divinité. Celle-ci agit par l'intermédiaire d'un personnage auquel elle octroie des qualités intrinsèques exceptionnelles : le charisme. Dans les représentations bibliques, cette charge a souvent été confiée à un prophète. Ce personnage, qui prétend

tenir sa mission d'une révélation divine, vient mettre fin à une situation sociale et religieuse qu'il juge anachronique en proposant une alternative, un nouveau départ. Pour réaliser son programme, il crée une communauté émotionnelle, c'est-à-dire un groupement fondé principalement sur des liens affectifs, du moins dans un premier temps. C'est dans cette tradition qu'il convient d'inscrire la mission du prophète de l'islam. Grâce aux progrès empiriques et méthodologiques réalisés depuis la fin du XIX^e^ siècle, nous pouvons reconstituer avec une certaine aisance les grands traits de la trajectoire de Muhammad.

Peu de choses sont connues sur l'enfance et la jeunesse du Prophète de l'islam. Les détails fournis par les biographies traditionnelles (*al-siyyar* ; sing. *al-sîra*) sont des récits idéalisés, généralement inspirés du modèle biblique, qui essaient de sacraliser le parcours du fondateur de la communauté. Cela a poussé un certain nombre d'historiens à douter de leur véracité. Prenons un exemple extrême. On a longtemps considéré que Muhammad n'est pas le prénom du Prophète mais un titre messianique qu'il a adopté à un moment indéterminé de sa carrière. Certains sont même allés jusqu'à supposer que son vrai prénom est Qutham. Cependant, les découvertes archéologiques ont démontré que ce prénom existe bel et bien dans différentes régions de l'Arabie depuis l'Antiquité. Il n'y a donc aucune raison sérieuse de douter de cette information.

Né entre 570 et 580, le futur Prophète appartient à la tribu de Quraysh. Celle-ci contrôle la petite ville de La Mecque, située au Hedjaz[3] (al-Hijâz), dans l'ouest de l'Arabie. La cité est relativement prospère, selon les standards de la région, grâce à son emplacement au cœur d'un espace sacré (*haram*) constitué autour d'un sanctuaire (la Kaaba) et au commerce transsaharien. Orphelin, il aurait été confié successivement à son grand-père et à son oncle paternels, ‘Abd al-Muttalib et Abû Tâlib. À l'instar de ses contribules, il se serait adonné au commerce depuis son plus jeune âge. Cela lui aurait permis de visiter un certain nombre de régions de la péninsule et du Croissant fertile. Négociant sérieux et talentueux, Muhammad aurait été remarqué par une riche Mecquoise, Khadîja. Elle lui aurait confié ses affaires dans un premier temps, avant de se marier avec lui.

Selon les maigres informations dont nous disposons, Muhammad partage durant une bonne partie de sa jeunesse les croyances traditionnelles de son milieu. Mais on ne sait malheureusement pas quand il a commencé à s'intéresser au monothéisme. Ce qui est sûr en tout cas, c'est que différentes expressions monothéistes sont bien implantées dans la péninsule depuis longtemps. Les cultes locaux étaient en perte de vitesse par rapport aux différentes tendances du

judaïsme et du christianisme. Le jeune Mecquois n'aurait donc eu aucun mal à entrer en contact avec un ou plusieurs de ces groupes. Quoi qu'il en soit, la transformation spirituelle de Muhammad a dû se faire de manière graduelle à force de méditation, de réflexion, de discussions et peut-être de lectures. Résultat : il est persuadé de recevoir une révélation transmise par une voix mystérieuse que la tradition identifiera par la suite comme étant celle de l'archange Gabriel. L'ensemble de ces révélations, une fois rassemblées et organisées par les califes, constituera le texte coranique.

Muhammad commence à prêcher selon toute vraisemblance vers 613. Tout laisse à penser, qu'il n'avait pas d'ambitions politiques à proprement parler. À l'image des prophètes bibliques, il se considère durant la plus grande partie de l'époque mecquoise comme un simple annonciateur (*bashîr*) et avertisseur (*nadhîr*). Sa mission : persuader ses contribules de revenir au monothéisme le plus strict, car la fin du monde et le jugement dernier sont imminents. Pour ce faire, il détermine les croyances, la géographie de l'au-delà et l'image de Dieu. En un mot, une orthodoxie.

Le Prophète réussit à convaincre un petit nombre de personnes de la véracité de son message. Mais la majorité des Mecquois, notamment les notables, le reçoit avec indifférence. Les choses changent brusquement quand il commence à attaquer directement le polythéisme et à critiquer un certain nombre de pratiques sociales, notamment la mauvaise distribution des richesses. L'indifférence cède la place à l'opposition puis à la répression. La position de Muhammad et de ses disciples se dégrade progressivement. Certains se seraient réfugiés en Abyssinie pour échapper aux persécutions, vers 616. La situation devient intenable lorsque ses deux principaux protecteurs, Khadîja et Abû Tâlib, disparaissent vers 619. Même s'il a des moments de doute, il ne renonce pas pour autant à sa mission. Il est de plus en plus persuadé que l'instauration de l'unicité divine doit s'appuyer impérativement sur un ordre politique. Il prend contact avec plusieurs groupements aux alentours de sa ville natale, mais essuie des refus secs et réitérés. La solution vient de Yathrib, oasis située au nord de La Mecque.

Cette oasis souffre de luttes fratricides structurelles. Résoudre ce problème implique le recours à un remède bien connu des sociétés traditionnelles ou en transition : faire appel à un étranger pour jouer le rôle d'arbitre et de tiers séparateur. Muhammad pourrait bien remplir cette fonction. Les deux partis engagent des négociations qui durent selon toute vraisemblance plusieurs mois. Familiers des idées monothéistes grâce à la présence de plusieurs groupes judéo-chrétiens, les gens de Yathrib acceptent l'islam et prêtent serment d'allégeance

(*al-bay‘a*) au Prophète. Ils jurent de l'accueillir, lui et ses disciples, et de les protéger. En 622, les premiers musulmans – que le texte coranique appelle simplement *al-mu'minûn*, les croyants – quittent La Mecque et s'installent à Yathrib. Appelé *al-hijra*, l'Exode, cet événement constitue un véritable tournant dans la carrière de Muhammad. D'annonciateur et avertisseur, il se transforme en législateur, chef de guerre et diplomate. Autrement dit, le leader de la communauté émotionnelle se métamorphose en fondateur d'un nouvel ordre politico-religieux.

Dès son arrivée à Yathrib, qui sera rebaptisée Médine (*Madînat al-nabiyy*, la Cité du Prophète), Muhammad s'efforce de conforter sa place de leader. Il fait tout d'abord construire sa maison et sa mosquée au cœur de l'oasis pour symboliser la centralité de sa position et donner à voir l'autorité religieuse et le pouvoir politique. Il organise dans un second temps les relations entre les Mecquois, appelés *al-Muhâjirûn* (les Expatriés) et les Médinois, appelés *al-Ansâr* (les Auxiliaires). Ces deux groupes constituent désormais une *umma*, une communauté fondée non sur les relations de parenté, mais sur des liens religieux indéfectibles.

Cette *umma* n'est toutefois pas exclusive, du moins dans un premier temps. D'autres groupes, notamment les juifs, peuvent la rejoindre tout en conservant leurs propres croyances, à condition de la soutenir militairement. En plus de l'objectif purement politique de cette définition inclusiviste de l'*umma*, Muhammad avait sans doute un dessein religieux : se faire reconnaître prophète par les juifs, qu'il considère comme les dépositaires des anciennes écritures, d'où l'appellation coranique Gens du Livre (*ahl al-kitâb*). Pour ce faire, il multiplie les gestes de bonne volonté. Exemples. Il ordonne que la prière soit faite en direction de Jérusalem, prescrit le jeûne de Yom kippour (*‘âshûrâ'*) et adopte la prière de la mi-journée (*al-salât al-wustâ*). Mais tous ces efforts s'avéreront vains.

Après l'Exode, Muhammad se transforme en prophète législateur à l'instar de Moïse – l'une des principales figures du Coran. Ce pouvoir législatif se renforce avec le temps. Pour organiser la nouvelle Cité de Dieu, le Prophète a mis en place ou a donné une nouvelle interprétation à plusieurs rituels comme la prière, l'aumône, le jeûne, le pèlerinage et le sacrifice ; il a codifié un certain nombre de pratiques sociales comme le mariage, l'héritage, les peines légales et les transactions commerciales ; il a enfin interdit un bon nombre d'usages comme la divination, les jeux de hasard, la consommation d'alcool et l'adultère. En somme,

il a essayé de fixer l'orthopraxie, c'est-à-dire l'ensemble des comportements socio-religieux à même de garantir l'ordre et surtout le salut.

Le Prophète de l'islam ne se contente pas de fonder un nouvel ordre politico-religieux. Il veut le défendre et l'étendre. C'est pourquoi l'époque médinoise est dominée par l'action militaire. Pour des raisons religieuses, politiques, économiques et même personnelles, le combat dans le sentier de Dieu (*al-jihâd fî sabîl Allâh*) est l'un des principaux éléments du projet de Muhammad. Ce dernier considère sa communauté comme le nouvel Israël auquel Dieu a promis une domination universelle et le salut éternel grâce une nouvelle Alliance. Réaliser ce dessein divin passe tout d'abord par la défaite de l'ennemi de la nouvelle religion : les Mecquois. Environ six années de combats et de manœuvres politico-religieuses ont été nécessaires pour éliminer ce premier obstacle. Plusieurs batailles opposent les deux parties, notamment Badr vers 624, Uhud vers 625 et al-Khandaq vers 627. Les musulmans prennent petit à petit le dessus, entre autres grâce à des circonstances favorables, à une organisation plus stricte, à une motivation supérieure et aux talents militaires et diplomatiques de Muhammad. Ce dernier agrandit ses territoires de manière considérable jusqu'à encercler La Mecque, qui se rend sans coup férir vers 630. L'année suivante, les tribus et les populations de toute l'Arabie envoient des délégations (*al-wufûd*) pour reconnaître le pouvoir spirituel et temporel du Prophète et payer tribut. Par ailleurs, plusieurs expéditions sont dirigées contre les confins de l'Empire byzantin dès 629, préfigurant ainsi les futures grandes conquêtes.

Entre 624 et 630, Muhammad opère une réorientation doctrinale importante. Tout en s'appropriant l'héritage biblique, il s'en éloigne en arabisant ce qui allait devenir l'islam. Cela est dû sans doute à plusieurs raisons objectives et subjectives. Mais les deux principales sont le refus des juifs de le reconnaître et la prise de conscience que l'avenir de la nouvelle religion ne se fera pas sans le ralliement des Mecquois puis de l'ensemble des Arabes. Il se proclame ainsi le seul dépositaire de la religion d'Abraham (*millat Ibrâhîm*), le véritable monothéisme altéré par les juifs et les chrétiens, et déclare que sa communauté est le nouveau peuple élu (*khayr umma*, *umma wasat*) chargé de sauver l'univers. Cela veut dire que les dépositaires des anciennes Écritures sont exclus du salut et de l'*umma*, fondée désormais sur un principe exclusivement religieux. Cette volonté de distinction est exprimée de différentes manières, dont la plus importante est le changement de la direction de la prière vers la Kaaba, considérée désormais comme la demeure de Dieu sur Terre érigée par Abraham et Ismaël.

Grâce à son autorité charismatique, Muhammad a pu fonder un nouvel ordre social et poser les jalons d'un empire et d'une civilisation. Après son installation à Médine en 622, il a réussi à monopoliser progressivement l'autorité religieuse et le pouvoir politique en se présentant comme le porte-parole et l'instrument d'Allah. Cette légitimité théocratique, doublée de la force militaire, lui a permis de soumettre de manière effective la plus grande partie de l'Arabie. Cette entreprise inédite dans l'histoire de la péninsule suppose la mise en place d'un certain nombre de structures, notamment de direction, pour la pérenniser, d'autant plus que le Prophète a promis à ses fidèles de dominer le monde. Or il n'en est rien. Muhammad disparaît en 632 sans laisser de descendant mâle ni désigner un successeur, et sans préconiser un mode d'administration de la communauté embryonnaire. Si les raisons de ce (non-) choix demeureront selon toute vraisemblance obscurs à jamais, pouvons-nous au moins savoir s'il avait une préférence pour un régime politique en particulier ? La meilleure manière de répondre à cette question, même de façon lacunaire, est, dans l'état actuel de la documentation, d'interroger le texte coranique, qui reflète sans doute le mieux l'esprit du VII^{e} siècle.

Le Coran et le politique

Dans la continuité de la tradition biblique, le texte coranique présente le Dieu unique sous des traits monarchiques. En tant que créateur des Cieux, de la Terre et de toutes les espèces, Allah est le seul vrai roi de l'univers (*al-mâlik al-haqq*), le seul qui peut prétendre à la sacralité (*al-mâlik al-quddûs*) et à la souveraineté absolue (*mâlik al-mulk*). Assis sur son trône (*‘arsh*, *kursî*) et entouré d'anges obéissants et infatigables, il gouverne l'ensemble de l'univers. Toutes les créatures lui doivent une obéissance inconditionnelle en suivant ses commandements (*ahkûm*, sing. *hukm*) pour réussir ici-bas et dans l'au-delà. Ceux qui se rebellent sont condamnés aux châtiments terrestre et céleste. En somme, le texte coranique affirme que le pouvoir et l'autorité sont des attributs exclusivement divins. Ce n'est ni plus ni moins la définition première du terme théocratie, le gouvernement de Dieu.

Si le Dieu-Souverain intervient parfois directement dans les affaires humaines, il préfère le faire généralement à travers des intermédiaires qu'il prend soin de choisir. Le Coran met l'accent sur deux types de médiateurs : les prophètes et les

monarques. Alors que les premiers sont envoyés pour mettre fin à une situation exceptionnelle, les seconds incarnent la continuité. Quelques rares personnages, comme David et Salomon, ont même pu unir prophétie et royauté.

Preuves (révélations et miracles) à l'appui, les prophètes (*anbiyâ'*, sing. *nabiyy* ; *rusul*, sing. *rasûl*) sont envoyés par Dieu pour (r)établir l'orthodoxie et l'orthopraxie – garantes de l'ordre cosmique. Si certains d'entre eux ne sont que des annonciateurs et des avertisseurs (Job, Jonas, Sâlih, Zacharie, Jean-Baptiste, etc.), d'autres sont dotés de pouvoirs législatifs, militaires et même politiques (Jésus, Joseph et surtout Moïse). Le texte coranique présente Muhammad comme l'héritier exclusif de cette double tradition prophétique. Dieu l'a choisi pour revivifier le véritable monothéisme et faire appliquer ses commandements. Grâce aux révélations qu'il reçoit, le Prophète devient le réceptacle de l'autorité et du pouvoir divins. Pour réussir leur vie terrestre et obtenir le salut éternel, les non-croyants n'ont d'autre choix que de se convertir et les croyants de lui obéir et de l'imiter. Un passage du Coran va même jusqu'à affirmer que ceux qui lui prêtent serment d'allégeance prêtent en fait serment à Dieu. Mais, contrairement à plusieurs figures bibliques, Muhammad ne peut transmettre sa charge – notamment à son fils adoptif – car le Coran considère qu'il n'est le père de personne et qu'il est surtout le sceau des Prophètes (*khâtam al-nabiyyîn*). Pour perpétuer l'ordre qu'il a mis en place, ses disciples devaient donc chercher un autre modèle.

Contrairement à une idée reçue, le texte coranique ne donne pas une image négative de la royauté. Il n'y a que deux versets qui peuvent être interprétés dans ce sens. Les autres occurrences sont soit descriptives, soit positives, notamment en ce qui concerne Saül, David, Salomon, Joseph et Dhû al-Qarnayn (probablement Alexandre le Grand). En tout cas, il semble que la monarchie soit le régime le plus « naturel » pour gérer les affaires d'une société selon le Coran. Comment peut-il en être autrement d'un régime qui est d'origine divine, comme la prophétie ? En effet, c'est Allah lui-même qui fait et défait les monarques en tant que souverain de l'univers. Même si le texte coranique ne fournit aucun détail sur les structures du gouvernement monarchique – ni sur aucun autre système d'ailleurs –, il évoque de manière succincte les conditions qu'un roi devrait remplir pour maintenir, restaurer ou réaliser la Cité de Dieu sur terre : la sagesse, la justice, le savoir religieux et le courage. Il précise également qu'Allah a donné aux descendants d'Abraham l'Écriture, la Sagesse et une royauté immense… Et, comme les descendants d'Israël ont été privés de ces trois privilèges à cause de leur déviance, c'est désormais les descendants d'Ismaël,

notamment les Qurayshites, qui vont en jouir. Mais, après la fin du cycle prophétique avec Muhammad, il ne reste plus que la monarchie pour réaliser non seulement les conditions du salut, mais également la domination universelle promise par Dieu à l'image de Salomon et Dhû al-Qarnayn.

II

Le paradis perdu

Entre 632 et 661, quatre disciples de Muhammad se succèdent à la tête de la communauté des croyants : Abû Bakr (r. 632-644), ‘Umar (r. 634-644), ‘Uthmân (r. 644-656) et ‘Alî (r. 656-661). Cette période courte mais dense, confuse et dramatique est marquée par plusieurs événements majeurs qui influenceront durablement la trajectoire religieuse et politique de l'islam : les grandes conquêtes, les premières tentatives de centralisation et la première guerre civile. Au cœur de ce processus de construction politico-religieux se trouve une nouvelle institution qui a été adoptée pour assurer la continuité de l'édifice que le Prophète a mis presque deux décennies à ériger : le califat.

Les contours d'une nouvelle fonction

Après plusieurs semaines de maladie, Muhammad rend l'âme en 632. Alors qu'une partie de ses compagnons s'occupe de ses funérailles, une autre se préoccupe de l'avenir de la communauté. Quelques compagnons se réunissent. De vives discussions opposent les Médinois aux Mecquois. Ces derniers finissent par imposer leur point de vue. L'*umma* sera désormais dirigée par un monarque.

Étudier la nature de cette nouvelle fonction et restituer les prérogatives de son titulaire restent très difficiles à cause de l'indigence des sources et de leur partialité. Même les sources extra-musulmanes disponibles ne sont presque

d'aucun secours pour résoudre ce problème. Nous sommes extrêmement dépendants du discours émique, c'est-à-dire produit par les cercles proches du pouvoir, si ce n'est par le pouvoir lui-même. Nous croyons que la meilleure manière d'esquisser les contours de cette nouvelle fonction est d'analyser la titulature des premiers souverains musulmans.

Il faut dire de prime abord que les premiers successeurs de Muhammad n'ont pas adopté le titre de *mâlik* (roi, empereur), largement utilisé par les gouvernants de l'Arabie et du Croissant fertile depuis la Haute Antiquité. Ce titre de souveraineté universelle est exclusivement réservé, dans leur imaginaire, à Allah, dont ils ne sont que les humbles serviteurs (*‘adîd*, sing. *‘abd*). Pour exprimer leur dignité, ils auraient utilisé plusieurs titres, plusieurs désignations honorifiques et plusieurs épithètes. Nous en retiendrons les trois plus importants et plus durables : *khalîfa*, *imâm* et *amîr al-mu'minîn*.

Le terme *khalîfa*, d'où calife, apparaît à deux reprises dans le texte coranique au singulier. La première fois à propos d'Adam. Après avoir créé l'univers, Dieu se met sur Son trône et décide de faire du père de l'humanité Son représentant (*khalîfa*) sur Terre après l'avoir instruit. La seconde occurrence concerne David, le roi modèle du Coran avec Salomon. Grâce à sa piété exceptionnelle, Dieu a renforcé son royaume et lui a donné la sagesse et l'art d'arbitrer. Il a fait de lui Son représentant (*khalîfa*) sur terre pour rendre justice et combattre Ses ennemis. Au pluriel (*khalâ'if, khulafâ'*), le terme apparaît sept fois pour désigner des groupes humains que Dieu a élus pour être Ses représentants sur une partie ou l'ensemble de la Terre. La forme verbale *istakhlafa* revient, elle, à cinq reprises dans le même sens. Les différents schèmes de la racine *khlf* précités renvoient aux notions de délégation et de représentation de Dieu. Le *khalîfa*, au singulier, est donc ainsi le représentant et le délégué d'Allah, le véritable roi-souverain de l'univers, et non le successeur et le remplaçant d'un prédécesseur. Cela est clair dans le cas d'Adam, que le texte coranique considère comme le premier homme. Le *khalîfa* est désigné de manière volontaire, délibérée et unilatérale (*ja‘ala*) par le Créateur pour gérer les affaires de la Terre conformément à Ses commandements. Il n'y a donc pas d'intermédiaire entre eux. Les premiers monarques musulmans étaient conscients du double intérêt que présente ce terme : il est à la fois une marque de modestie et de proximité avec le Ciel.

Selon la tradition, Abû Bakr aurait été le premier souverain à se faire appeler *khalîfa*. Même si aucune source contemporaine ne peut confirmer cette information, il n'y a aucune raison valable de la rejeter, surtout si nous tenons compte de la forte idéologisation des premiers adeptes de Muhammad. Même si

les poètes l'ont, selon toute vraisemblance, utilisé dès l'époque primitive, ce titre n'apparaît pour la première fois sur un document officiel qu'à l'époque de l'Omeyyade ‘Abd al-Malik ibn Marwân (r. 685-705). Celui-ci se désigne sur une pièce de monnaie *khalîfat Allâh* (représentant de Dieu). Très peu utilisé dans les inscriptions et les textes officiels disponibles, le titre de calife deviendra très populaire grâce aux poètes, aux littérateurs et aux chroniqueurs.

Le terme *imâm* apparaît dans le Coran à onze reprises, au singulier et au pluriel. Il exprime les notions de direction et de guidance vers le bien ou vers le mal. Abraham apparaît dans le Coran comme l'*imâm* par excellence. Dieu l'a élu, l'a instruit, a fait de lui le dépositaire du vrai monothéisme et l'a désigné (*ja‘ala*) guide de l'humanité. Il est en quelque sorte un modèle idéal à suivre pour réussir ici-bas et dans l'au-delà. Signe suprême de la faveur divine, le père d'Ismaël et d'Isaac peut transmettre cette dignité aux justes parmi ses descendants. Grâce à la révélation (*al-wahy*), le savoir divin (*al-‘ilm*) et l'art d'arbitrer (*al-hukm*), ces derniers continueront à conduire les hommes vers le salut. Et, comme les descendants d'Isaac ont failli dans leur mission, Allah a confié le flambeau aux descendants d'Ismaël : Muhammad et ses disciples.

Si l'on se fie aux vers attribués à des poètes contemporains des premiers califes, notamment ‘Umar et ‘Uthmân, on voit que le titre d'*imâm* leur a été donné dans le sens coranique de modèles et de guides inspirés. Encore une fois, aucun témoignage contemporain ne peut confirmer ces assertions. Mais rien ne nous permet de les remettre en cause, sauf à considérer que les premiers disciples de Muhammad étaient des Bédouins incultes incapables de comprendre et de manier les concepts, les symboles et les images. Chose démentie catégoriquement par les témoignages oculaires et quasi oculaires non musulmans. Par la suite, les Omeyyades, les Abbassides et la plupart des mouvements d'opposition, notamment proto-chiites, reprennent ce titre à leur compte pour légitimer leur projet. Même s'il n'a jamais revêtu un caractère officiel, malgré les tentatives de quelques souverains abbassides, le terme *imâm* a été le plus fréquemment utilisé par les théologiens (*al-mutakallimûn*) et les juristes (*al-fuqahâ'*) classiques pour désigner la magistrature suprême de l'islam.

Amîr al-mu'minîn (le commandeur des croyants) est le titre le plus utilisé par les premiers souverains musulmans. La documentation de première main disponible ne permet aucun doute à cet égard. Selon les sources musulmanes, ‘Umar ibn al-Khattâb serait le premier monarque à se faire appeler ainsi. Mais le premier témoignage qui confirme l'adoption de cette dénomination date de l'époque de ‘Uthmân. Il s'agit d'une chronique chinoise qui décrit une ambassade

envoyée par ce dernier à la cour des Tang en 651. Les premières preuves archéologiques – plusieurs inscriptions commémoratives en arabe, en grec et en syriaque – remontent, elles, au règne de Mu‘âwiyya ibn Abî Sufyân (661-680).

Plusieurs auteurs musulmans médiévaux affirment que ‘Umar n'a opté pour ce titre que pour éviter la lourdeur et la lenteur de son appellation initiale : successeur du successeur du Prophète (*khalîfat khalîfat rasûl Allâh*). Ce choix n'aurait donc aucune implication idéologique. Quelques auteurs modernes vont plus loin en soutenant, sans toutefois apporter de preuves, qu'il est l'expression du pouvoir séculier des monarques musulmans. Cette lecture nous paraît erronée pour plusieurs raisons.

Tout d'abord parce qu'elle est très éloignée de la réalité et des représentations du VII^e^ siècle, où le politique et le religieux étaient inséparables. Ensuite parce que le monarque était le représentant de Dieu (*khalîfat Allâh*) et non le successeur du Prophète (*khalîfat rasûl Allâh*). En effet, cette dernière expression commence de circuler entre le VIII^e^ et le IX^e^ siècle pour répondre à une situation de crise sur laquelle nous reviendrons dans le quatrième chapitre. Et, enfin, parce qu'*amîr al-mu'minîn* est une expression non seulement religieuse mais également messianique.

Tout seul, le terme *amîr* est utilisé dans plusieurs langues sémitiques pour désigner des postes de commandement civils et militaires. Associé à *mu'minûn*, il prend une nouvelle dimension. Dans le texte coranique, ce terme est réservé à une catégorie spécifique d'êtres humains : les vrais monothéismes auxquels Dieu a octroyé, en plus du paradis, la terre en héritage. Pour prendre possession de ce patrimoine, ils doivent accomplir l'Exode (*al-hijra*) et combattre dans le sentier d'Allah (*al-jihâd*). Cette entreprise divine ne peut se faire sans un chef charismatique, comme cela a été le cas des Israélites avec Joshua, Saül et David, pour ne citer que l'exemple biblique. Autrement dit, le commandeur des croyants est un monarque désigné par Dieu, à la tête du peuple élu pour soumettre le monde à Sa volonté. Nous sommes donc loin de l'explication sécullariste. Nous le sommes encore plus de l'explication tardive, simpliste et biaisée des auteurs musulmans médiévaux.

À la lumière des maigres renseignements dont nous disposons, nous pouvons avancer que les premiers monarques musulmans avaient des prétentions théocratiques dans la continuité des conceptions antiques. Ils prétendent non seulement être directement investis par Dieu, mais également entretenir des relations privilégiées avec Lui grâce à une sorte de révélation (*ra'y*). Cela leur permet de se considérer comme des guides inspirés (*muhaddathûn*, sing.

muhaddath) dépositaires de la charge divine (*umanâ'Allâh*, sing. *amîn Allâh*). En d'autres termes, leur autorité absolue d'origine divine (*sultân Allâh*) est indiscutable. Il en va de l'ordre cosmique. Cela dit, il ne faut pas oublier que ces (auto)constructions discursives exaltantes cachent la réalité très complexe du pouvoir et le caractère humain – parfois même trop humain – de ses titulaires.

Une succession incertaine

À peine la mort du Prophète annoncée, plusieurs compagnons se réunissent dans un lieu de Médine appelé la Saqîfa des Banû Sâ‘ida pour décider de l'avenir politico-religieux de la communauté. Les pourparlers sont houleux, à cause des divergences d'opinion entre les Mecquois et les Médinois. Nous ne pouvons malheureusement pas restituer de manière détaillée cet événement, car la plupart des sources reflètent davantage les débats théologiques des VIII^e^, IX^e^ et X^e^ siècles que la réalité historique du VII^e^ siècle. Mais, grâce à un faisceau d'indices et à une série d'actes manqués, nous pouvons reconstituer la trame de fond.

Il semble que les Médinois aient voulu profiter de la situation pour s'emparer de l'héritage de Muhammad, ou du moins d'une partie conséquente. En effet, ils veulent désigner un des leurs, Sa‘d ibn ‘Ubâda, chef de la communauté. Mais, face au refus des Expatriés, ils auraient proposé deux autres solutions. La première est plutôt pragmatique : instaurer une sorte de duumvirat qui permettrait aux leaders des deux groupes de partager le pouvoir. La seconde est franchement radicale : revenir à l'état politique qui a précédé l'Exode de 622, c'est-à-dire l'autonomie de Médine et le retour des Expatriés chez eux. Ces derniers ne se contentent pas de rejeter énergiquement ces projets qui vont, selon eux, à l'encontre du message de leur maître, mais passent à l'offensive.

Les Mecquois qui ont participé à la réunion de la Saqîfa avaient sans doute une vision plus claire de l'avenir de l'*umma*, comme le démontre la politique qu'ils mèneront par la suite. La réalisation de la promesse divine, à savoir la domination universelle, passe nécessairement par le maintien de l'unité du groupe et de son leadership. Et si l'on en croit le texte coranique, ce leadership doit être absolument confié aux descendants d'Abraham par Ismaël, ce qui n'est pas le cas des Médinois. C'est pour cette raison que toutes les sources mettent l'accent, de manière inconsciente certes, sur l'ascendance qurayshite, c'est-à-dire ismaélienne, des Mecquois. Ce n'est que plus tard que les oulémas, ne

comprenant plus le contexte biblique des débuts de l'islam, ont essayé de justifier l'usage de l'ascendance qurayshite en mettant l'accent sur la force de cette tribu, la densité de ses alliances, sa protection de la Kaaba et, bien sûr, sa proximité avec le Prophète. Bien que ces arguments ne soient pas faux, ils ne sont que les corollaires du premier.

Même si l'élément religieux semble être central dans l'argumentation des Mecquois, ils ont eu recours à d'autres artifices discursifs : la promesse, la menace et la manipulation, notamment la ranimation des haines séculaires entre les différentes composantes du groupe médinois. Quoi qu'il en soit, les Expatriés finissent par avoir gain de cause. Leur leader, Abû Bakr, est acclamé nouveau chef de la communauté après avoir reçu le serment d'allégeance (*bay‘a*) de la plupart des participants à la réunion. Le lendemain, les principaux notables de Médine lui font à leur tour allégeance, malgré les réticences d'un certain nombre d'entre eux. Il faut souligner toutefois qu'il ne s'agit nullement d'élection, ni au sens traditionnel ni au sens moderne du terme, comme le prétendent un certain nombre d'auteurs contemporains soit par inadvertance, soit pour trouver un fondement « religieux » à la démocratie. Abû Bakr s'est imposé aux Médinois grâce au soutien résolu de ses contribules. Il a ensuite imposé le fait accompli aux autres disciples de Muhammad et à l'ensemble de la communauté. Cette stratégie de prise de pouvoir est tout à fait acceptable dans les sociétés traditionnelles, d'autant plus que le nouveau monarque est loin d'être un inconnu. En plus d'être l'un des premiers disciples et compagnons de Muhammad, si ce n'est le premier, Abû Bakr est également le père de son épouse favorite –‘Â'isha –, son principal conseiller et accessoirement son cousin éloigné.

À la mort d'Abû Bakr en 634, un autre proche disciple, conseiller, beau-père et cousin éloigné de Muhammad arrive au pouvoir : ‘Umar ibn al-Khattâb. Bien que la plupart des récits disponibles laissent entendre qu'il était le seul candidat en lice, ces textes sont plus ambigus quant à la manière dont il est arrivé au pouvoir. Deux versions contradictoires s'affrontent. La première affirme qu'Abû Bakr, sur son lit de mort, a convoqué les principaux compagnons pour leur annoncer qu'il comptait léguer sa charge à ‘Umar. Même si beaucoup d'entre eux expriment leur réticence voire leur opposition, il fait néanmoins rédiger un testament (*‘ahd*) pour officialiser sa décision. Les notables de la communauté ne peuvent que s'incliner devant sa volonté. Selon la seconde version, ‘Umar serait arrivé au pouvoir « naturellement ». Grâce à son charisme et à son influence, il n'aurait eu besoin ni de la nomination de son prédécesseur ni de la consultation des élites de la communauté. Il se serait ainsi imposé ! Quoi qu'il en soit, ces

deux versions montrent que l'élévation d'Ibn al-Khattâb à la tête de l'*umma* est le résultat d'un acte unilatéral.

Après dix années de règne, ‘Umar est assassiné dans des circonstances obscures. Avant de succomber à ses blessures, il nomme un conseil (*al-shûrâ*) de six compagnons – peut-être un peu plus ou un peu moins – pour désigner son successeur. Ce dispositif était, selon toute vraisemblance, prévu de longue date, étant donné que le candidat pressenti pour succéder à ‘Umar, Abû ‘Ubayda ibn al-Jarrâh, est décédé quelques années auparavant. Les membres de la *shûrâ* doivent ainsi s'enfermer dans une maison et n'en sortir qu'après avoir désigné l'un d'entre eux chef de la communauté. Encore une fois, les récits dont nous disposons révèlent des débats théologiques postérieurs aux événements. Certains passages sont même de simples forgeries. Cependant, il n'y a pas lieu de remettre en cause les grands traits de cet événement.

Les délibérations s'annoncent très difficiles, d'autant plus que les prétendants partagent un certain nombre de caractéristiques : ils sont tous musulmans de la première heure ; ils appartiennent tous à Quraysh ; ils ont tous un lien de parenté avec le Prophète. Après plusieurs jours de négociations et de tractations difficiles, un choix s'impose : ‘Uthmân ibn ‘Affân. Il est cousin du Prophète, doublement son gendre (il a épousé successivement ses filles Ruqayya et Umm Kalthûm) et son principal bailleur de fonds. Il est également le rejeton du plus prestigieux lignage de Quraysh : les Omeyyades. C'est cette dernière qualité qui a sans aucun doute joué en sa faveur.

Comme nous venons de le voir, la *shûrâ* n'est pas une élection. La communauté, même au sens restreint du terme, est écartée du processus. Les quelques dizaines de personnes qui ont leur mot à dire ne le font pas en tant que représentants de ladite communauté. Ces personnes interviennent en leur qualité propre. Cette procédure de désignation du détenteur du pouvoir est pour ainsi dire oligarchique, dans le sens où seule une catégorie restreinte de personnes peut y participer : une poignée d'Expatriés (*al-muhâjirûn*), une poignée d'Auxiliaires (*al-ansâr*) et quelques chefs politico-militaires influents. Et même ce petit nombre ne vote pas, mais se contente de négocier et de marchander jusqu'à ce que le nom d'un candidat finisse par s'imposer. C'est à ce moment-là qu'ils lui offrent leur soumission en lui prêtant serment d'allégeance. Ce choix élitiste devient automatiquement contraignant pour l'ensemble de la communauté. Par ailleurs, ce dispositif est le résultat d'un acte régalien. C'est ‘Umar qui a unilatéralement sélectionné les candidats et déterminé la procédure. La *shûrâ* n'a donc rien de démocratique !

Après douze années de règne, ‘Uthmân est assassiné suite à une rébellion sur laquelle nous reviendrons. Plusieurs jours de chaos s'ensuivent. Un certain nombre d'éminents compagnons de Muhammad essaient de profiter de la situation pour s'emparer du pouvoir. Mais c'est en vain. Les choses sont entre les mains des rebelles, qui semblent hésiter. Ils finissent néanmoins par porter leur choix sur ‘Alî ibn Abî Tâlib, qui est encore une fois un converti de la première heure, le cousin et le gendre du Prophète.

Pour succéder à Muhammad, il fallait remplir un certain nombre de conditions explicites : être un Qurayshite, se situer parmi les premiers croyants et être un proche parent. Il y a bien sûr d'autres conditions, cette fois implicites, comme l'âge, l'expérience et surtout le réseau de soutiens. Par contre, la procédure de désignation montre bien le tâtonnement des élites musulmanes. Les quatre premiers califes ont accédé à la charge suprême de quatre manières différentes. La seule chose claire est que cette procédure ne concerne qu'un petit groupe qui se considère comme le dépositaire exclusif de l'héritage muhammadien. Ce flou qui caractérise les débuts de la majorité des régimes politiques exacerbe les tensions au sein de la communauté musulmane primitive. Les principaux compagnons s'affrontent de différentes manières pour monopoliser cet héritage. Les luttes sont d'une grande violence : trois des quatre premiers califes seront ainsi assassinés. Elles finiront même par provoquer une guerre fratricide (*al-fitna*) aux conséquences dramatiques.

Constitution d'un empire

Dès son accession au pouvoir, Abû Bakr doit affronter un grave problème. La plupart des tribus et des régions qui ont rallié la cause de Muhammad, notamment après la prise de La Mecque, rejettent l'autorité de Médine pour des raisons religieuses, politiques et économiques. Plusieurs groupements estiment que le serment d'allégeance prêté au Prophète est strictement personnel. Ils refusent par conséquent de reconnaître le nouveau chef. D'autres affirment que tout en restant musulmans et en reconnaissant la prééminence de Médine, ils arrêteront de payer l'impôt – signe de subordination universel. Certains groupements vont plus loin : ils ne se contentent pas de déclarer leur indépendance, mais mettent à leur tête des prophètes – que la tradition qualifiera d'imposteurs – pour se distinguer des musulmans et montrer qu'ils n'ont rien à

leur envier. Les récits musulmans ont conservé les noms des plus importants d'entre eux : Maslama (Musaylima al-Kadhdhâb) chez les Banû Hanîfa, Talha (Tulayha) chez les Banû Asad et les Banû Ghatafân, al-Aswad al-‘Ansî au Yémen et Sajah chez les Banû Tamîm. Ces événements qui se produisent entre 632 et 633 sont appelés les guerres d'Apostasie (*al-ridda*).

Avec force et détermination, Abû Bakr décide de réprimer ces rébellions. Pour ce faire, il peut compter sur l'expérience et le savoir-faire de généraux brillants comme Khâlid ibn al-Walîd. Après plusieurs mois de combats acharnés, les troupes musulmanes arrivent à bout de la sédition en battant les hommes de Musaylima lors de la bataille d'al-‘Aqrabâ', en 633. Même si quelques poches de résistance persistent jusqu'au règne de ‘Umar, l'Arabie a été définitivement unifiée sous l'autorité effective de Médine. Les guerres d'Apostasie montrent bien que les premiers musulmans ne faisaient aucune différence entre le politique et le religieux. Rompre les liens de la *bay‘a* est considéré non seulement comme une rébellion, mais comme une renonciation à l'islam. Loin d'être une exception, cette dédifférenciation[1] est l'un des traits les plus saillants de tous les régimes contemporains, notamment Byzance, la Perse, l'Abyssinie et, bien sûr, la lointaine Chine.

Pour canaliser l'énergie des tribus et surtout poursuivre le projet expansionniste (*al-futûh*) entamé du vivant même du Prophète afin de dominer et sauver le monde, Abû Bakr décide de lancer les troupes à la conquête des confins syriens et irakiens. Les circonstances sont plus que favorables. Les Byzantins et les Sassanides viennent de sortir d'une longue guerre dévastatrice. Les populations locales, exténuées, ne seront pas contre le changement, comme le montre bien le nombre important de prophéties qui circulent dans la région. Dès 633, Khâlid ibn al-Walîd réussit, avec le concours des tribus arabes locales, à conquérir le sud de l'Irak en s'emparant des anciens territoires du royaume nasride. Sur le front syrien, les troupes musulmanes remportent leur première grande victoire contre les Byzantins à Ajnadayn, en 634.

Durant le règne de ‘Umar, le projet d'expansion prend une nouvelle dimension. Grâce à leur rapidité, leur agilité, leur coordination et leur motivation, les troupes musulmanes remportent des victoires décisives sur les Sassanides et les Byzantins. Entre 634 et 640, les Byzantins sont chassés de la Syrie-Palestine (*al-Shâm*), notamment grâce à la bataille d'al-Yarmûk, en 636. Presque la même année, les hommes de ‘Umar écrasent les armées sassanides à al-Qâdisiyya, ce qui leur ouvre les portes de la Mésopotamie. Ils réussissent à contrôler toute la région en moins de quatre ans. À partir des bases

mésopotamiennes, les musulmans se lancent à l'assaut du plateau iranien dès 640. La victoire de Nihâwand, deux années plus tard, provoque l'écroulement de l'Empire sassanide. Après la conquête de la Syrie-Palestine, l'attention se porte sur l'Égypte. L'occupation commence en 639 et s'achève en 642, date de la prise de la capitale, Alexandrie.

Sous le califat de ‘Uthmân, l'expansion commence à ralentir. Sur le front est, on se contente de parachever la soumission des territoires sassanides et de lancer quelques raids en direction de l'Asie centrale. Sur le front ouest, la Cyrénaïque et la Tripolitaine (la Libye actuelle) sont annexées entre 643 et 647, et des attaques sont lancées contre la Province d'Afrique (la Tunisie actuelle). Il faudrait ajouter à cela l'invasion de l'Arménie et celle de Chypre, respectivement en 652 et 654.

Moins d'un quart de siècle après la disparition de Muhammad, ses disciples contrôlent les territoires les plus riches et les plus civilisés du monde connu. Bien que les grandes conquêtes soient le résultat clair d'un certain nombre de facteurs politiques, économiques et sociaux très complexes, les acteurs privilégient la dimension purement religieuse. Alors que les musulmans voient dans ces victoires le signe de l'intervention directe de Dieu en leur faveur (*al-nasr, al-fath, al-tamkîn, al-wirâtha*), les populations conquises considèrent cette invasion comme le résultat d'une punition divine à cause de leurs péchés. Et même ceux qui la voient d'un bon œil, notamment quelques groupes juifs et chrétiens, ne dérogent pas à cette règle. Les musulmans ne seraient que l'instrument de Dieu pour les libérer du joug de Byzance et de ses agents.

Les activités des califes ne se limitent pas aux campagnes militaires, elles s'étendent à l'ensemble de l'organisation religieuse, politique, sociale et économique de l'empire naissant. Tout est à faire, en effet. La tradition attribue à ‘Umar ibn al-Khattâb un rôle central dans ce processus. Il aurait ainsi imposé de nouvelles législations dans tous les domaines. Cela va de la mise en place du calendrier hégirien à la prescription de la prière surérogatoire du mois de ramadan (*al-tarâwîh*), en passant par l'interdiction du mariage temporaire (*zawâj al-mut‘a*) et le règlement du statut des populations non musulmanes (*ahl al-dhimma*).

La tradition aura beaucoup de mal par la suite à dissimuler cette réalité historique et sera obligée de l'accepter tout en essayant de l'atténuer à travers la mise en circulation de *hadîth* attribués au Prophète, dont le plus célèbre est : « *s'il y avait encore un prophète après moi, ce serait certainement ‘Umar* ». Autrement dit, le fondateur de l'islam reconnaît et légitime *a posteriori* le pouvoir exceptionnel de ses premiers successeurs. Par la suite, ces derniers

seront sacralisés, et beaucoup de leurs actes seront considérés comme des normes quasi obligatoires.

Ce calife aurait également mis en place le noyau d'une armée structurée (*al-muqâtila*), d'une administration (*al-dîwân*) et d'une magistrature (*al-qadâ'*). Enfin, il aurait ordonné la fondation de plusieurs villes-camps (*al-amsâr*) dans les provinces fraîchement conquises, pour remplir un certain nombre de fonctions pratiques et symboliques : contrôler et maintenir les combattants à l'écart des populations locales et s'assurer de leur disponibilité, et, enfin, donner à voir la cohérence du groupe dominant et sa volonté de se fixer dans la région. En plus d'être des centres politico-militaires de premier ordre, certains *amsâr*, comme al-Kûfa et al-Basra, deviendront par la suite les principaux foyers de culture arabo-musulmane.

Il faut signaler toutefois que l'œuvre de ‘Umar reste rudimentaire et ne concerne, dans la majorité des cas, qu'une minorité : le groupe dominant. Pour le reste de la population, notamment des territoires fraîchement conquis, rien ne change ou presque. Les structures et les modes de gouvernement byzantin et sassanide sont maintenus. En fait, ces populations n'ont fait que remplacer un maître par un autre. Les sources contemporaines des événements, pourtant toutes non musulmanes et très hostiles aux conquérants, montrent bien qu'il n'y a presque pas eu de rupture entre les empires antiques et l'Empire musulman naissant.

Pour préserver l'unité et la force d'un empire désormais étendu, ‘Uthman ibn ‘Affân mène une politique de centralisation. Il commence tout d'abord par contrôler fermement les provinces en nommant à leur tête des gouverneurs fidèles, généralement des membres de sa famille. Cette entreprise, banale dans les systèmes traditionnels, suscite la colère des grands compagnons et de certains chefs tribaux qui se sentent marginalisés. Il essaie également de réorganiser les finances du califat, mais cela provoque le mécontentement des élites et, surtout, des troupes qui voient leurs soldes diminuer. Mais cette diminution est due moins à l'intervention du calife qu'à l'augmentation substantielle du nombre des combattants et à la baisse des revenus. En effet, les conquêtes sont beaucoup plus difficiles et beaucoup moins lucratives qu'auparavant. Dans le domaine religieux, ‘Uthman veut unifier un certain nombre de normes et de pratiques, notamment le pèlerinage. Mais son œuvre principale reste l'établissement d'une version officielle du Coran (*al-mushaf*) et la destruction de tous les autres supports sur lesquels la révélation a été consignée jusque-là. Cet acte lui attire

l'hostilité de plusieurs compagnons, mais surtout des « réciteurs du Coran » (*al-qurrâ'*), qui se considèrent comme les dépositaires exclusifs du texte sacré.

La grande discorde

La volonté centralisatrice du souverain se heurte à de fortes résistances dans différents milieux. Plusieurs incidents éclatent en Irak et en Égypte dès le début des années 650. Mais les choses prennent une tournure dramatique vers 655. Les différents groupes de mécontents font jonction et élaborent un discours cohérent : le calife est devenu un gouvernant injuste car il a favorisé les membres de sa famille, a accaparé les richesses de la communauté, maltraité les compagnons du Prophète et altéré le texte coranique. Il faudrait donc qu'il fasse acte de repentance en revenant sur sa politique centralisatrice.

‘Uthmân tergiverse. En juin 656, des contingents des armées d'Égypte et d'Irak décident de marcher sur Médine pour l'admonester. Le calife aurait reconnu ses erreurs et promis un changement de cap. Satisfaits, les contingents repartent chez eux. Mais, sur le chemin du retour, ils auraient découvert que le chef de la communauté a ordonné à ses gouverneurs de les punir. Furieux, ils fondent sur la capitale et assiègent la maison du souverain. Ils auraient tout d'abord voulu le déposer. Mais, face à son refus, ils finissent par l'exécuter au nom du droit de résistance au tyran. Cet acte est le premier épisode de la *fitna* !

La confusion règne à Médine après l'assassinat du calife. Plusieurs compagnons essaient de profiter de la situation pour s'emparer du pouvoir. Mais, les mutins finissent par imposer ‘Alî. Sa légitimité est toutefois d'emblée entachée par son alliance avec les assassins de son prédécesseur. La plupart des compagnons refusent de lui prêter serment. Les autres le font sous la contrainte. Certains parviennent à s'échapper et tentent de le renverser. C'est le cas d'al-Zubayr ibn al-‘Awwâm et de Talha ibn ‘Ubayd Allâh, deux autres proches du Prophète et candidats malheureux au califat. Pour donner de l'ampleur à leur démarche, ils s'allient à l'influente ‘Â'isha, la veuve du Prophète. Celle-ci déteste profondément ‘Alî qui, des années auparavant, aurait conseillé à Muhammad de la répudier pour cause d'adultère.

La triade s'installe à al-Basra. Ils réussissent à rassembler un nombre important de combattants au motif de venger le calife injustement assassiné (*al-mazlûm*). Pour contrer cette menace, ‘Alî se rend à la ville voisine d'al-Kûfa. Il

mobilise une grande armée et marche sur ses ennemis. La rencontre a lieu non loin d'al-Basra, en décembre 656. Connue sous le nom du « Dromadaire » (*al-jamal*), cette bataille sanglante se solde par la victoire de ‘Alî. Al-Zubayr et Talha sont tués, et ‘Â'isha, arrêtée, est assignée à résidence. C'est la première fois que deux armées musulmanes s'affrontent. C'est également à la faveur de cette guerre que le centre de gravité de l'Empire musulman naissant passe définitivement de l'Arabie aux riches provinces du Croissant fertile. La période du Prophète et de ses trois premiers successeurs n'aura été qu'une parenthèse dans l'histoire impériale de la région.

Après ce premier succès à la Pyrrhus, le calife ‘Alî tente d'imposer son pouvoir aux provinces en destituant les gouverneurs de son prédécesseur. Mais ses desseins se heurtent aux ambitions de Mu‘âwiyya, puissant gouverneur de la Syrie-Palestine, cousin, beau-frère du Prophète et proche parent de ‘Uthmân. Celui-ci exige l'impossible : la punition des assassins du calife, c'est-à-dire les principaux alliés de ‘Alî. Les négociations laissent très rapidement la place aux armes. Les deux parties s'affrontent à Siffîn, dans le nord-est de la Syrie, en juillet 657.

Les troupes de ‘Alî semblent avoir le dessus. Mais Mu‘âwiyya recourt à la ruse pour retourner la situation. Il fait brandir des feuillets du Coran sur les lances de ses combattants. Par cet acte, il demande un arbitrage (*tahkîm*). Sous la pression d'une grande partie de ses hommes, ‘Alî, pourtant méfiant, accepte cette proposition. Cela provoque immédiatement une scission dans son camp. Une minorité résolue de ses partisans, notamment les réciteurs du Coran, lui reproche de négocier sur un pied d'égalité avec un rebelle. Ils l'exhortent à continuer les combats conformément à la prescription coranique. Mais, devant son refus, ils font défection. Ils seront connus par la suite sous le nom générique de kharijites.

Des arbitrages se tiennent à Dawmat al-jandal et à Adhruh, dans le nord de l'Arabie, en 658 et 659. Les participants déclarent que ‘Uthmân a été injustement assassiné. Cela revient à condamner ‘Alî et à délégitimer ses prétentions au califat. Mu‘âwiyya profite de la situation et se déclare calife. Il réussit très rapidement à étendre son influence à plusieurs provinces. Son rival, lui, se retrouve de plus en plus isolé. ‘Alî ne contrôle désormais que le sud de l'Irak. Et, même sur ce territoire, son emprise est remise en cause par ses anciens partisans, les réciteurs du Coran. C'est non sans raison qu'une chronique non musulmane quasiment contemporaine des événements l'appelle émir d'al-Kûfa et non roi des Arabes, comme c'est le cas de ses prédécesseurs et successeurs. Pour éviter d'être pris en tenaille, ‘Alî massacre une grande partie des « kharijites » lors de la

bataille d'al-Nahrwân, en 658. Alors qu'il se prépare à livrer un dernier combat contre Mu‘âwiyya, ‘Alî est assassiné par l'un d'eux en 661. Ses partisans proclament son fils al-Hasan, petits-fils du Prophète. Mais celui-ci préfère prêter serment à Mu‘âwiyya car les rapports de force sont clairement en sa défaveur.

De profondes divisions

L'*umma* est réunifiée sous l'autorité d'un même calife après cinq années de luttes fratricides. Mais cette réunification cache des divisions profondes. Les querelles politiques se transforment petit à petit en dissensions religieuses. Cela donne naissance à une multitude de mouvements politico-religieux antagonistes qui, après plusieurs siècles de développements complexes, constitueront une ou plusieurs sensibilités des trois principaux courants de l'islam : le sunnisme, le chiisme et le kharijisme. Mais parler de ces trois courants à l'époque de la *fitna* relève de l'anachronisme !

Le lecteur aura remarqué que, tout au long de ces pages, on a pris soin de ne jamais utiliser l'expression consacrée pour désigner les quatre premiers successeurs de Muhammad : les califes bien dirigés (*al-khulafâ'al-râshidûn*). Cette expression élogieuse n'était pas utilisée à leur époque. Elle est le fruit d'un long processus d'invention de la tradition où se mêlent, bien sûr, motivations religieuses et intérêts politiques. Après la *fitna*, chaque groupe politico-religieux dressera sa liste des souverains légitimes : les deux premiers, les trois premiers, le quatrième seulement, les deux premiers et le quatrième.

Dès le VIII^e^ siècle, comme le montre une inscription datant de l'époque du calife Hishâm ibn ‘Abd al-Malik (r. 724-743), le pouvoir en place essaie de trouver un compromis, dans l'espoir de reconstituer l'unité originelle de la communauté. Les quatre premiers souverains de l'islam sont ainsi légitimés. Au IX^e^ siècle, l'initiative en revient aux oulémas. L'expression *al-khulafâ'al-râshidûn*, qui désignait jusque-là les souverains de la dynastie régnante, devient petit à petit l'attribut exclusif des quatre premiers califes. Plusieurs raisons interdépendantes expliquent ce choix. Outre la volonté de trouver une sorte de compromis, les oulémas voulaient renforcer leur autorité et affaiblir celle des califes. Résultat : les quatre premiers monarques sont sacralisés car ils ont réussi à réaliser la Cité de Dieu sur terre. Ils sont les seuls à pouvoir prétendre à une légitimité intégrale. Pour le prouver, les clercs de l'islam recourent à une arme

redoutable : l'hagiographie. Ils élaborent des récits magnifiés et retravaillent certains épisodes gênants, notamment la *fitna*, pour donner à voir une histoire linéaire, sans heurts… en un mot, idéalisée.

Le mythe des califes bien dirigés, qui est davantage une fable de la mémoire qu'un fait de l'Histoire, exprime de manière claire la nostalgie de l'élite religieuse sunnite d'un âge archétypal, une sorte d'état de nature musulman. La perversion du califat bien dirigé par les Omeyyades et les Abbassides est vécue par les oulémas comme une seconde expulsion du paradis. Rétablir ce paradis perdu deviendra le leitmotiv de la plupart des mouvements politico-religieux qui aspirent à s'emparer du pouvoir dans le monde musulman, et ce jusqu'à nos jours.

III

L'âge impérial

La fin de la première guerre civile est marquée par la mise en place progressive d'un système impérial. Désormais héréditaire, le pouvoir califal est assumé successivement par les Omeyyades (661-750) et les Abbassides (750-1258). Pour consolider leur pouvoir, maintenir l'unité de la communauté et préserver les immenses territoires conquis, les monarques de ces deux dynasties mènent une politique monopolistique dans quasiment tous les domaines. Mais c'est en vain. Plusieurs problèmes structurels, notamment la question de la succession, fragilisent l'édifice califal. L'expérience impériale a duré à peine deux siècles. Néanmoins, ses promoteurs – et leurs détracteurs – ont réussi, consciemment et inconsciemment, à transformer l'islam. La religion messianique devient petit à petit une civilisation à vocation universelle.

Un mandat du Ciel

Contrairement à une idée reçue, il n'y a aucune rupture dans le domaine idéologique entre les quatre premiers califes et leurs successeurs omeyyades et abbassides. Ces derniers n'ont fait que développer le système théocratique établi par les disciples de Muhammad. Les « communicants » de ces deux dynasties ont adopté une stratégie de légitimation « sacralisatrice », avec comme objectif de prouver l'unicité de l'institution califale, sa centralité et la proximité de son titulaire avec Allah. Reposant sur des concepts, des symboles et des images bien

connus depuis la Haute Antiquité, les auteurs de cette stratégie ont utilisé toutes les ressources idéelles disponibles pour délivrer leur message et le rendre crédible : le Coran, le *hadîth* (la tradition attribuée au Prophète), les récits bibliques, les *akhbâr* (les récits historiques sur les Arabes) et la poésie.

La propagande de Damas et de Bagdad affirme que le chef de la communauté a été investi directement par Dieu. Il est à la fois le représentant du Miséricordieux (*khalîfat al-rahmân*), le gardien de la charge divine (*amîn Allâh*), l'autorité de Dieu (*sultân Allâh*), son berger (*râ'î Allâh*) et son ombre (*zill Allâh*). En somme, il est le calife du monde (*khalîfat al-anâm*). Intermédiaire privilégié (*habl min hibâl Allâh*) entre le Ciel et la Terre, le commandeur des croyants est le dépositaire de la souveraineté divine (*mulk* et *sultân*). Pour diriger les affaires spirituelles et temporelles des croyants, il reçoit l'inspiration divine (*ilhâm, ra'y*) et un pouvoir surnaturel (*baraka*) qui font de lui un être exceptionnel quasiment infaillible (*ma'sûm*). Son statut est donc sacré, son pouvoir est absolu et sa puissance est universelle. Il est le centre idéal autour duquel tout tourne.

Le zèle de certains thuriféraires les pousse même à promouvoir des idées qui seront jugées plus tard comme extrêmes. Alors que certains dignitaires omeyyades considèrent que le maître est supérieur aux prophètes, y compris Muhammad, certains partisans des premiers Abbassides vont jusqu'à les diviniser. Il n'est donc pas étonnant de voir que des formules d'eulogie consacrées actuellement au Prophète de l'islam et à ses compagnons aient été employées à l'origine pour désigner les califes. Il en va ainsi d'expressions comme « Dieu prie pour » (*sallâ Allâh 'alâ*), « que le salut soit sur lui » (*'alayh al-salâm*), « que Dieu l'agrée » (*radiyya Allâh 'anh*). La première trace archéologique de cet usage remonte aux années 692-705. Nous pouvons lire sur une inscription retrouvée aux environs de La Mecque : « Que Dieu prie pour son Serviteur 'Abd al-Malik [ibn Marwân] le Commandeur des croyants ». Les témoignages se multiplient bien sûr par la suite. Les thuriféraires des Omeyyades et des Abbassides continueront à employer ces eulogies sans aucun scrupule jusqu'au XIII^{e} siècle.

Toutes ces qualités exceptionnelles permettent au calife d'être non seulement le *cosmocrator*, le maître du monde, mais également de jouer un rôle central dans l'économie du salut. Le discours officiel le décrit comme le personnage messianique promis par les anciennes écritures, chargé de chasser le mal et d'établir le bien, de sauver les âmes de la déviance et de les guider vers le droit chemin, et de (r)établir la justice avant la fin du monde. C'est pour toutes ces raisons qu'il est appelé *imâm al-hudâ* ou tout simplement *al-mahdî*.

Ce terme d'*al-mahdî* apparaît pour la première fois dans plusieurs vers de poésie pour désigner le Prophète en tant que guide inspiré. Chose confirmée par les écrits syriaques qui qualifient Muhammad de *mhaddyânâ*, guide et rédempteur. Les quatre premiers califes héritent de cette propriété messianique. ‘Umar ibn al-Khattâb aurait même reçu, après la conquête de Jérusalem, le titre d'al-Farûq, terme d'origine syriaque qui veut dire justement rédempteur.

Les Omeyyades essaient bien sûr de se présenter comme des *mahdî*-s, notamment Sulaymân ibn ‘Abd al-Malik (r. 715-717) et ‘Umar ibn ‘Abd al-‘Azîz (r. 717-720). Ces deux souverains profitent de l'effervescence provoquée par l'approche de l'an 100 de l'hégire (718-719 de l'ère commune) pour se poser successivement en sauveurs de l'humanité. Leurs panégyristes clament haut et fort qu'ils sont les guides prédits par le Livre de Daniel, les rabbins et les prêtres. Alors que le premier essaie de conquérir Constantinople pour renforcer ses prétentions, le second mène des réformes dans le but de promouvoir et de réaliser plus de justice sociale.

Vers la fin du VII^{e} siècle, la plupart des mouvements qui s'opposent aux Omeyyades se rendent compte du potentiel « révolutionnaire » de la figure du *mahdî* et essaient de l'utiliser pour arriver à leurs fins. L'un d'entre eux donne naissance à la dynastie des Abbassides, qui s'empare du califat en 750. Une fois aux affaires, les nouveaux maîtres de l'Empire musulman comptent bien faire du mahdisme un attribut régalien. Ils vont même jusqu'à adopter des surnoms de règne (*alqâb*, sing. *laqab*) messianiques. Il est maintenant établi, grâce à une inscription retrouvée à Sanaa, au Yémen, que le premier souverain de cette dynastie, Abû al-‘Abbâs (r.750-754), s'est fait appeler officiellement al-Mahdî (il sera rebaptisé plus tard par les chroniqueurs al-Saffâh). Ses successeurs immédiats conservent jalousement ces prétentions : Abû Ja‘far (r. 754-775) devient al-Mansûr (Celui qui reçoit la victoire d'Allah), Muhammad (r. 775-785) devient al-Mahdî une nouvelle fois, Mûsâ (r. 785-786) devient al-Hâdî (Celui qui guide au salut) et Hârûn (r. 786-809) devient al-Rashîd (Le Bon Guide).

Outre leur dimension eschatologique, ces surnoms reflètent des situations politiques particulières. Le premier calife abbasside se présente comme al-Mahdî pour, d'une part, symboliser le début d'une nouvelle ère de justice et, d'autre part, couper l'herbe sous les pieds des leaders des autres mouvements d'opposition. Le deuxième calife se présente comme al-Mansûr, l'équivalent du *mahdî* dans certains dialectes sud-arabiques. En effet, plusieurs groupes yéménites, qui constituaient une bonne partie des contingents et des propagandistes de la dynastie, attendent depuis plusieurs décennies un monarque juste pour leur

rendre le prestige et la prééminence perdus. Le même al-Mansûr décerne à son fils le surnom d'al-Mahdî de son vivant. La raison : un descendant de ‘Alî l'utilise pour légitimer ses prétentions au califat. Plus sûrs de leur pouvoir, les quatrième et cinquième calife mettent l'accent sur la notion de guidance, car ils aspirent à dominer le champ juridico-religieux en imposant une forme d'orthodoxie.

Après la routinisation[1] de leurs prétentions messianiques, les Abbassides continuent à utiliser des surnoms de règne pour montrer la relation particulière qu'ils entretiennent avec Dieu. Cette tradition sera par la suite reprise par un grand nombre de dynasties musulmanes. Abandonné petit à petit par le pouvoir, le mahdisme devient, à partir de la seconde moitié du IXe siècle, l'apanage de certains mouvements d'opposition. Alors qu'il constituera l'un des fondements doctrinaux du chiisme, notamment duodécimain, il sera l'un des principaux vecteurs de changement politique dans le monde sunnite. Mais cela est une autre histoire !

Tout en insistant sur les qualités exceptionnelles du calife régnant, le discours légitimateur met en valeur son ascendance. Ce fruit si sain(t) et si pur ne peut provenir que d'un arbre sacré. Cette stratégie est, encore une fois, des plus banales, car la plupart des monarques depuis le début de l'Histoire essaient de se doter d'une généalogie prestigieuse qui, à défaut d'être divine, doit être sacrée. Nous avons vu comment les premiers califes ont mis l'accent sur leur lien de parenté avec Abraham à travers leur appartenance à Quraysh. Cela leur a permis d'exclure toutes les autres catégories de l'*umma* du pouvoir, notamment les Médinois. La victoire de Mu‘âwiyya sur ‘Alî ouvre une nouvelle ère. Les Omeyyades veulent à leur tour marginaliser les autres branches de leur tribu. Ils prétendent que leur nouvelle situation découle de leur noble généalogie (*nasab*), de leur prestige préislamique (*su'dad* et *ri'âsa*) et de leur proximité avec le Prophète (*qarâba*). Ils font même circuler un grand nombre de prophéties, dont certaines sont attribuées à Muhammad, qui prédisent leur arrivée au pouvoir. Il est donc inutile de contester cet événement que Dieu, par Son décret souverain, a départi aux hommes (*al-qadar*). Ce postulat politique deviendra très rapidement une doctrine religieuse qui sera connue sous le nom de *jabriyya*, une des composantes essentielles du sunnisme.

La posture omeyyade a été très rapidement remise en cause par trois principaux courants. Le premier veut que le pouvoir reste ouvert à tous les membres mâles de Quraysh. Le deuxième veut ouvrir la compétition à l'ensemble des croyants, quelles que soient leurs origines. Le troisième veut, lui,

restreindre ce « droit » à la famille proche du Prophète (Âl Muhammad). Toutes les tentatives des deux premiers courants, notamment celles de ‘Abd Allâh ibn al-Zubayr et des différents groupes kharijites, échouent. Il faut croire que l'idée d'une monarchie sacrée et héréditaire a été considérée comme plus naturelle par le plus grand nombre. Le mouvement qui réussit à renverser les Omeyyades veut attribuer le califat à « l'agréé de la maison du Prophète » (*al-ridâ min âl al-bayt*). Contrairement à une idée reçue, ces prétentions ne concernent pas uniquement les descendants de ‘Alî ibn Abî Tâlib et de Fâtima, fille de Muhammad, mais l'ensemble des rejetons du clan Hâshim. Pour preuve, les trois révoltes anti-omeyyades les plus importantes ont été menées au nom de Muhammad ibn al-Hanafiyya, un fils de ‘Alî et d'une concubine, de ‘Abd Allâh ibn Mu‘âwiyya, le descendant d'un frère de ‘Alî, et des descendants d'al-‘Abbâs, l'oncle paternel de Muhammad.

Une fois au pouvoir, les Abbassides rejettent les autres branches hachémites. Ils prétendent être les héritiers exclusifs du pouvoir temporel et spirituel du Prophète (*warathat al-nabiyy*). Deux arguments complémentaires ont été très rapidement mis en circulation pour servir leur cause. Le Prophète est mort sans laisser de descendant. Son héritier, conformément à la prescription coranique et aux usages locaux, est le plus proche parent mâle vivant. Et il n'est autre que son oncle al-‘Abbâs. Muhammad a même fait de lui son légataire universel (*wasiyy*). Ses descendants sont donc les seuls ayants droit légitimes au califat. Grâce aux outils idéologiques hérités des premiers califes et des Omeyyades, les premiers Abbassides réussissent à se façonner une image de lignage sacré qui inaugure une ère de justice et de prospérité, une ère bénie (*al-dawla al-mubâraka*) qui ne prendra fin qu'au moment de la parousie !

La mise en scène du pouvoir

Si le discours légitimateur constitue une sorte de scénario politique, les insignes du pouvoir (*shi‘âr al-khilâfa*, *shârât al-mulk*) peuvent être considérés comme des décors et le cérémonial (*rusûm*, *marâsim*) sa mise en scène. Ils s'appuient essentiellement sur des références, des paroles, des gestes, des objets et des lieux hérités des traditions royales antiques. À travers eux, les souverains cherchent à reproduire l'ordre cosmique en s'autoproclamant comme un centre idéal qui maintient l'équilibre social, assure le lien entre la communauté et son

histoire et garantit une relation privilégiée avec Dieu. Autrement dit, les insignes du pouvoir et le cérémonial peuvent être perçus comme la théâtralisation de l'espace social où chaque acteur, chaque catégorie sociale, chaque institution (re)trouve sa véritable place.

Cependant, ce langage idéel et idéal cache généralement des conflits politiques et des tensions sociales qu'il cherche justement à résoudre. Dans ce sens, les insignes du pouvoir et le cérémonial sont des démonstrations de force. Ils permettent ainsi au souverain de donner à voir sa puissance spirituelle et temporelle dans l'espoir de diffuser la crainte, le respect, le sentiment de sécurité et l'obéissance parmi ses sujets. Le cérémonial favorise également la rencontre entre le souverain et les « représentants » des différentes couches de la population, ce qui facilite la négociation de la paix sociale toujours à renouveler dans des sociétés fragmentées et hiérarchisées. Ainsi, les insignes du pouvoir et le cérémonial visent non seulement à prouver la grandeur et la magnificence du souverain, à frapper l'imaginaire du plus grand nombre, mais également à perpétuer le lien politico-religieux entre lui et ses sujets à travers des symboles et des images homéliques.

Les insignes du pouvoir se déploient essentiellement autour du corps califal. Nous entendons par corps non seulement l'entité matérielle – l'organisme –, mais tout objet qui tourne autour d'elle et sert à la désigner et à la mettre en valeur effectivement et symboliquement en tant qu'institution axiale.

En tant qu'*imâm* par excellence, le calife est, à la suite des prophètes, la personne la plus qualifiée pour diriger les prières solennelles. Il est également habilité à prononcer le discours (*khutba*) qui précède ou suit ces prières. L'exercice de ces deux prérogatives, et plus particulièrement la *khutba*, est devenu rapidement l'un des attributs régaliens les plus importants en islam et un enjeu politique majeur que les califes n'abandonnent que contraints après leur mise sous tutelle au x^{e} siècle.

Si la direction de la prière permet au calife de renforcer l'aspect religieux de sa fonction et de se montrer à la population, la *khutba*, elle, permet d'envoyer des messages politico-religieux. Par exemple, Mu‘âwiyya ordonne que l'on maudisse ‘Alî dans toutes les mosquées de l'Empire. Après la victoire des Abbassides, c'est à lui de subir le même sort. Mais, plus que le sujet qu'elle traite, c'est la dernière partie de la *khutba* qui devient éminemment politique dès l'époque de ‘Alî, si l'on croit les sources disponibles. Du haut de sa chaire, les *khatîb*-s des mosquées de l'Empire invoquent le Très Haut (*du‘â'*) pour qu'Il bénisse, assiste et octroie la victoire au souverain en place. En d'autres termes, ils appellent les

fidèles à le reconnaître et à lui obéir. Par conséquent, la disparition du *du‘â'* est, depuis l'époque omeyyade, synonyme de déposition. C'est pour cette raison principalement que les califes, puis les gouvernants musulmans en général, essaient depuis l'origine de contrôler les mosquées, lieux de fabrication et de diffusion d'opinions.

Battre monnaie est la seconde *regalia* qui permet aux califes de montrer leur suprématie et de véhiculer leur idéologie. Dès l'époque de Mu‘âwiyya, les monnaies comportent des inscriptions dont une partie sert à valoriser le corps califal. Les choses deviennent plus claires sous ‘Abd al-Malik, qui fait frapper pour la première fois, comme nous allons le voir, une monnaie intégralement musulmane. Il y fait inscrire son nom, sa titulature et des invocations religieuses. Ses successeurs omeyyades et abbassides ne cesseront de reproduire le même modèle pour légitimer leur pouvoir. Et il va sans dire que cesser de faire figurer le nom du souverain sur les pièces de monnaie signifie automatiquement sa déposition.

Durant les cérémonies officielles, les califes portent depuis l'époque omeyyade des habits d'apparat auxquels les sources donnent différents noms (*thiyâb al-khilâfa, zayy al-khilâfa, khil‘at al-khilâfa, thiyâb al-hayba*). À cause des effets de mode, les traditions vestimentaires des cours de Damas et de Bagdad ont énormément changé, parfois d'un calife à l'autre. Néanmoins, les souverains doivent impérativement porter une couleur particulière. Il semble, d'après les quelques textes épars disponibles, que les Omeyyades aient privilégié le blanc. Mais cette règle est loin d'être absolue. Ce n'est que sous les Abbassides qu'une couleur officielle est prescrite : le noir. Dans la continuité des traditions préislamiques, cette couleur a été choisie délibérément pour exprimer le deuil et la volonté de venger toutes les victimes du régime omeyyade. Une fois ce programme accompli, il fallait trouver une nouvelle signification à ce symbole désormais dynastique. Les califes et leurs conseillers soutiennent que le noir est la couleur officielle du Prophète, notamment le jour de la conquête de La Mecque. Ils font également circuler plusieurs *hadîth* attribués à Muhammad prédisant le rétablissement de l'ordre et de la justice grâce à des hommes dont les habits et les étendards sont noirs (*al-musawwida*). Abandonner cette couleur revient à commettre un crime de lèse-majesté, même quand on est calife. Exemple. Les dignitaires abbassides rejettent catégoriquement la tentative d'al-Ma'mûn de faire du vert le nouveau symbole de la dynastie car il est associé aux descendants de ‘Alî, frères-ennemis des Abbassides.

Mettre le corps souverain en valeur et l'inscrire dans un temps sacré nécessite le recours à des objets « évocateurs ». Nous n'avons malheureusement que très peu d'informations sûres concernant les objets utilisés par les califes omeyyades. Mais il semble que les deux principaux soient le sceptre (*al-qadîb*), symbole du pouvoir pastoral et de l'axe cosmique, et le sceau (*al-khâtam*), symbole du pouvoir juridique, administratif et surtout financier. Durant le premier siècle abbasside, les califes n'adoptent qu'un seul objet, ou plutôt une relique : *al-burda*, une cape attribuée au Prophète. En la mettant à chacune de leurs apparitions officielles, les monarques de l'islam se posent comme les héritiers exclusifs de Muhammad. Plusieurs autres reliques font leur entrée dans le dispositif symbolique califal entre le IXe et le Xe siècles : une lance et une épée attribuées au Prophète et un Coran attribué à ‘Uthmân ibn ‘Affân. Ces objets se transmettent de calife en calife. Deux exemples : après avoir traqué le dernier calife omeyyade Marwân ibn Muhammad (r. 744-750) pendant plusieurs mois, le contingent abbasside réussit enfin à le localiser et à le tuer. Les combattants s'emparent de tous ses biens, mais prennent soin d'envoyer son sceptre et son sceau à leur maître, Abû al-‘Abbâs. Plus d'un demi-siècle plus tard, Hârûn al-Rashîd meurt lors d'une expédition contre un rebelle dans le lointain Khorasan. Ses collaborateurs expédient immédiatement le sceptre, le sceau et la cape à son fils et héritier Muhammad al-Amîn (r. 809-811), resté, lui, à Bagdad.

Dès l'époque omeyyade, les califes et leurs « communicants » mettent en place progressivement un ensemble de pratiques rituelles inspirées des monarchies antiques pour donner à voir la sacralité, la force et la bienfaisance de leur pouvoir. En somme, sa centralité. Un grand nombre d'occasions leur permettent de théâtraliser leur supériorité, notamment *al-majlis* (l'audience), *al-bay‘a* (le serment d'allégeance), *‘îd al-fitr* (la fin du ramadan), *‘îd al-adhâ* (le sacrifice), *radd al-mazâlim* (le redressement des torts), et la réception des ambassadeurs.

Assis sur son siège (*sarîr*, *kursî*, *farash*) et entouré de ses insignes, le commandeur des croyants préside en personne les audiences. Il est protégé par une sorte de rideau (*sitr*) qui ne se lève qu'une fois l'assistance bien installée. Le spectacle peut enfin commencer. Les dignitaires le saluent dans un ordre bien déterminé. Une fois ce devoir accompli, ils doivent se tenir droits, ne pas bouger, rester silencieux et attentifs. Si le calife s'adresse à l'un d'entre eux, il doit répondre de manière brève, claire et calme. Il faut par exemple éviter de le corriger, de prononcer son nom et de s'adresser à lui à la deuxième personne du singulier. Les formules de salutation, la gestuelle et la manière de s'adresser au

chef de la communauté deviennent de plus en plus complexes avec le temps, mais le message reste le même : la sacralisation.

Symbole de soumission par excellence, la *bay‘a* prend une dimension politique de premier ordre dès l'époque prophétique. Par cet acte, les croyants reconnaissent un fait préétabli. Muhammad et ses successeurs sont choisis par Dieu, qui leur a donné les moyens immatériels et matériels pour imposer leur pouvoir. Bref, le serment d'allégeance n'est pas un contrat, mais une déclaration de soumission irrévocable. Un acte religieux pour s'approcher davantage du Créateur. Tous ceux qui ne se soumettent pas au représentant de la volonté divine sont considérés comme des apostats qui méritent la mort. Pour réintégrer l'*umma* et espérer le salut, il faut absolument renouveler le serment d'allégeance (*tajdîd al-bay‘a*) au souverain en place. Les Omeyyades et les premiers Abbassides ont, pour sanctifier cet acte, mis en circulation un grand nombre de traditions attribuées au Prophète, dont la plus célèbre est « *qui meurt sans avoir prêté serment d'allégeance [à un calife] meurt de la mort des païens* ».

Si elle a gagné en magnificence, la procédure de la *bay‘a* a très peu évolué durant les premiers siècles de l'hégire. Elle est caractérisée par deux cérémonies distinctes. La première est de loin la plus importante. Elle rassemble les principaux dignitaires du régime, notamment les militaires, qui reconnaissent le nouveau commandeur des croyants. La seconde réunit un public plus large quoique trié sur le volet. Mais elle est purement formelle, car le prétendant est déjà légalement investi et revêt tous les signes de la souveraineté. Son objectif est de tenir en respect la population en montrant que le nouveau souverain a reçu la soumission des principaux notables de la capitale. Des cérémonies similaires se reproduisent dans les principales villes de l'Empire. Cette double procédure sera connue plus tard sous le nom de *bay‘a* privée et de *bay‘a* publique.

Pour assurer la continuité du régime, les membres les plus influents de la Cour envoient sans attendre les insignes du califat au prince héritier immédiatement après la mort du calife. Le nouveau souverain se rend au palais pour en prendre possession symboliquement avant d'aller à la mosquée. Il fait une prière pour remercier Allah et monte en chaire (*al-minbar*) pour faire son premier discours. Il fait lire le testament qui l'a institué avant d'inviter les dignitaires présents à lui prêter serment. Ces derniers se bousculent pour lui serrer ou baiser la main et prononcer une formule de reconnaissance. À partir de la seconde moitié du IXe siècle, la première partie de la *bay‘a* évolue sensiblement. Elle ne se déroule plus à la mosquée mais dans la salle principale du palais. Précédé du porteur de la lance « prophétique » et entouré de sa garde, le calife fait une entrée

solennelle et s'installe sur son siège. Il ne fait plus un discours, mais ordonne la lecture d'un texte qui insiste sur ses qualités et incite les croyants à lui obéir. Les formules de reconnaissance sont plus sophistiquées et la gestuelle est infiniment plus révérencieuse. Elles expriment désormais une nouvelle relation dichotomique entre le calife et ses sujets. Il est le maître (*al-sayyid*), ils sont les esclaves et les serviteurs (*al-‘adîd*, *al-khuddâm*).

Fabrication d'une identité musulmane

Il ne suffit pas de s'autoproclamer représentant de Dieu sur terre pour l'être. Il faut le démontrer par une action énergique et continue sur le terrain. Pour légitimer leur pouvoir, maintenir la cohésion du groupe dominant et justifier les conquêtes fulgurantes, les califes omeyyades et abbassides ont inauguré, volontairement et involontairement, un processus de construction identitaire qui aboutira au IXe siècle à la cristallisation de l'islam tel que nous le connaissons.

Jusqu'à la fin du VIIe siècle, les frontières entre les musulmans et les autres communautés, notamment judéo-chrétiennes, sont encore poreuses. Les écrits des polémistes chrétiens et des anciennes inscriptions musulmanes le démontrent. Les défenseurs de la foi chrétienne ne considèrent pas l'islam comme une religion indépendante disposant d'un dogme bien défini qui mérite d'être réfuté en bonne et due forme. L'islam est selon eux une simple secte judéo-chrétienne. Jean Damascène, un chrétien au service des Omeyyades, appelle la nouvelle religion l'hérésie ismaélite. Même si elles ne sont pas aussi claires que les sources chrétiennes, les épigraphies découvertes jusqu'à présent confirment l'hypothèse de la porosité. Par exemple, les invocations font appel à certains personnages bibliques, notamment des prophètes et des anges, et non à Muhammad. Cela laisse entendre que ce dernier n'avait pas encore pris la place centrale qu'il aura par la suite.

Après la fin de la guerre de succession qui dure de 683 et 692, ‘Abd al-Malik ibn Marwân décide de prendre les choses en main. Des réformes sont lancées dans différents domaines. Le calife décide de manière délibérée de doter la communauté des croyants d'une identité claire et bien définie. Cette volonté souveraine est motivée par plusieurs raisons : (ré)unifier l'*umma* autour d'un certain nombre d'idées clés après plusieurs années de guerres fratricides, tenir compte des revendications des mouvements d'opposition et tracer des frontières

infranchissables et définitives avec les deux autres religions abrahamiques, plus particulièrement le christianisme. Mais, avant de continuer, il faut préciser que la plupart des éléments de cette identité existent déjà à cette époque. Certains sont même ardemment défendus par des mouvements d'opposition et des cercles informels de transmission du savoir. Le calife et ses successeurs ne feront que les expliciter, les codifier, les donner à voir et les imposer au plus grand nombre grâce aux moyens matériels dont ils disposent. L'omniprésence califale cache donc une action collective très complexe.

‘Abd al-Malik commence par fixer le nom de la nouvelle religion. Les membres de la communauté se sont fait appeler de différentes manières tout au long du VIIe siècle. Mais les deux dénominations les plus courantes restent *al-mu'minûn* (les croyants) et *al-muhâjirûn* (ceux qui ont accompli l'Exode). Le calife opte pour un autre nom, beaucoup moins utilisé à l'époque : *islâm* (soumission à Allah). Ce choix peut être expliqué essentiellement par le sens et la portée de chacun de ces termes. Tout d'abord, *al-mu'minûn* et *al-muhâjirûn* renvoient à un groupe et non à une religion. Ensuite, le premier peut prêter à confusion dans le sens où il est trop flou, trop inclusif, trop œcuménique ; le second est, lui, trop élitiste, car il ne désigne qu'une partie de l'*umma* – les combattants. Par contre, le terme coranique *islâm* renferme tous les sens que cherchent le calife et ses collaborateurs. Il ne renvoie pas à un groupe particulier mais à une religion constituée. Celle-ci est non seulement indépendante du judaïsme et du christianisme, mais elle incarne le monothéisme originel prêché par Abraham. En somme, l'*islâm* serait la seule vraie religion, et ses adeptes (*al-muslimûn*) sont les seuls vrais croyants.

‘Abd al-Malik et son entourage considèrent que le Coran doit être au centre de l'identité musulmane en construction. Ils mettent ainsi l'accent sur sa sacralité, son caractère arabe et sa supériorité par rapport aux anciennes écritures. Pour lui garantir une plus grande diffusion et une meilleure compréhension, le souverain omeyyade ordonne la préparation d'une nouvelle édition qui comporte les points diacritiques et la vocalisation. Par ailleurs, les versets coraniques sont massivement utilisés dans les inscriptions officielles pour clamer l'unicité divine et attaquer le dogme de la Trinité.

Ces mêmes inscriptions insistent désormais sur le rôle de Muhammad en tant que messager d'Allah. En effet, ce dernier est érigé en personnage central de l'islam pour deux raisons principales. D'une part, la lutte contre les Byzantins oblige le calife à promouvoir la figure de Muhammad comme Prophète des Arabes, à l'instar de ses prédécesseurs bibliques. D'autre part, les vicissitudes

politico-religieuses au sein de l'*umma* tout au long du premier siècle de l'hégire font de lui une référence commune, abstraite et supra-factionnelle. Le texte coranique n'affirme-t-il pas aux croyants que « *vous avez dans le messager d'Allah un excellent modèle* [à suivre], *pour quiconque espère en Allah et au jour dernier et invoque Allah fréquemment* » ? Croire en un Dieu unique n'est plus suffisant pour être un vrai monothéiste, il faut aussi reconnaître la prophétie de Muhammad, comme le montre bien la profession de foi en deux parties (*al-shahâda*). Celle-ci fait d'ailleurs son apparition sur les pièces de monnaie dès l'année 685-686. Elle sera considérée quelque temps plus tard comme le premier et le principal pilier de l'islam.

L'élaboration d'un grand récit sur les origines est un lieu commun des processus de construction identitaire depuis la Haute Antiquité. Cela permet à des groupes de constitution récente de prouver leur ancienneté et leurs liens privilégiés avec le sacré. Conscients de l'importance de cet outil de légitimation, les califes de l'ère impériale participent activement à l'élaboration d'une histoire sainte de l'islam primitif. Ils invitent dès la fin du VII^e^ siècle des personnes connues pour leur piété et leur érudition, tels que ‘Urwa ibn al-Zubayr et Muhammad ibn Shihâb al-Zuhrî, à écrire la biographie de Muhammad. Comme nous l'avons déjà dit plus haut, l'objectif premier de ces récits n'est pas d'informer le lecteur ou l'auditeur, mais de démontrer la véracité du message du Prophète tout en l'inscrivant dans la continuité de l'histoire biblique et de justifier la naissance et l'expansion de l'*umma*. Ces récits vont très rapidement se développer pour donner naissance un demi-siècle plus tard à des genres hagiographiques particuliers : *al-sirâ al-nabawiyya* (la trajectoire du Prophète), *al-maghâzî* (les campagnes du Prophète), *al-akhbâr* (les anecdotes historiques) et *al-tawârîkh* (les chroniques).

Marqueurs identitaires majeurs, les pratiques et les rituels religieux n'ont pas échappé à la vigilance des califes et de leurs collaborateurs. À l'instar des premiers successeurs de Muhammad, les souverains omeyyades – et à un moindre degré les Abbassides – ont participé activement à la codification d'un grand nombre de rituels religieux comme la prière, le jeûne, l'aumône et le pèlerinage. Ils ont également réglementé les pratiques vestimentaires, alimentaires et onomastiques de leurs sujets musulmans. Par exemple, ‘Abd al-Malik ordonne l'exécution de tous les élevages de porc en Syrie et en Irak. Ses successeurs immédiats encouragent les membres de la communauté à prendre des prénoms arabes et non bibliques pour se distinguer des populations conquises. De même, certains monarques essaient de se poser en garants de ce

qu'ils considèrent comme l'orthodoxie musulmane, surtout après la multiplication des courants théologiques à partir du VIIIe siècle. Outre l'encouragement, voire l'adoption d'une doctrine théologique particulière, ils persécutent les dépositaires des opinions jugées hétérodoxes. Ainsi ont agi Hishâm ibn ‘Abd al-Malik (r. 724-743) avec les qadarites, Muhammad al-Mahdî avec les *zanadiqa* et ‘Abd Allâh al-Ma'mûn (r. 813-833) avec les oulémas collecteurs de hadîth.

Enfin, pour montrer la grandeur de la nouvelle religion et sa suprématie, ‘Abd al-Malik et ses successeurs omeyyades et abbassides procèdent à ce que nous pourrons appeler une islamisation du paysage. En effet, les califes ordonnent la construction d'un grand nombre d'édifices religieux dans un certain nombre de lieux stratégiques. Les exemples les plus éclatants sont, sans aucun doute, le Dôme du Rocher à Jérusalem, construit sur l'emplacement supposé du Saint des saints hébraïque entre 689 et 692, et la mosquée des Omeyyades de Damas, édifiée sur l'emplacement de l'église dédiée à Jean-Baptiste entre 706 et 715. Par ailleurs, les sanctuaires de La Mecque et de Médine, élevés définitivement au rang de lieux saints de l'islam, sont réaménagés, agrandis et embellis par les califes al-Walîd ibn ‘Abd al-Malik (r. 705-715) et Muhammad al-Mahdî, respectivement entre 707 et 710 et entre 779 et 782.

L'impossible centralisation

S'il transfère la capitale de l'Empire à Damas, adopte des insignes du pouvoir et met en place un cérémonial, Mu‘âwiyya ibn Abî Sufyân ne change presque rien au système de gouvernement hérité de ses prédécesseurs. Hormis quelques nouveaux *diwân*-s spécialisés (chancellerie, authentification et renseignements), l'administration centrale demeure embryonnaire. D'ailleurs, ce calife préfère gouverner de manière indirecte à travers les notables locaux (*al-ashrâf*) pour gagner l'appui, ou du moins la neutralité, du plus grand nombre après cinq années de guerre civile. Ce mode de domination, qui repose plus sur la manipulation que sur la répression, sera connu plus tard sous le nom de mansuétude (*al-hilm*).

Cela dit, le premier souverain omeyyade tient à conserver la suprématie dans le domaine militaire. Pour ce faire, il peut compter sur la fidélité et l'efficacité des troupes stationnées en Syrie, notamment les membres de la confédération de

Kalb. Les contingents de cette province constitueront l'ossature du système de domination omeyyade jusqu'à sa chute, en 750. Au niveau provincial, les gouverneurs jouissent d'une large autonomie et s'appuient également sur les notables locaux pour gérer les affaires des populations. Ils recourent aussi à un percepteur d'impôts (*al-ʻâmil*), un chef de police (*sâhib al-shurta*) et un juge (*al-qâdî*). Toutefois, l'administration de l'Empire reste, aux niveaux inférieurs, dominée par les éléments autochtones qui continuent à professer leur foi d'origine.

Après la fin de la deuxième guerre civile, en 692, ʻAbd al-Malik ibn Marwân décide de revoir l'architecture du pouvoir pour renforcer son emprise sur l'Empire. Le mot d'ordre est la centralisation. Les gouverneurs et les généraux ne sont plus nommés au regard de leur généalogie mais en fonction de leur savoir-faire et leur fidélité. Les notables locaux sont marginalisés en faveur d'agents dévoués et compétents. L'administration centrale et provinciale est intégralement arabisée –ʻUmar ibn ʻAbd al-ʻAzîz ordonne même aux agents non musulmans de se convertir. La monnaie, les poids et les mesures le sont aussi. Les *diwân*-s, dirigés désormais par des secrétaires (*kuttâb*, sing. *kâtib*), se multiplient et se spécialisent de plus en plus. Un système de taxation plus ou moins complexe voit le jour. Tout en restant tribale et à dominante syrienne, l'armée est professionnalisée dans le but de monopoliser progressivement l'usage de la violence.

En s'inspirant des modèles byzantin et sassanide, le plus grand des califes omeyyades réussit à créer des structures politico-administratives dignes d'un empire. Le commandeur des croyants est bien sûr la clé de voûte de ce système. En tant que dépositaire de la souveraineté divine, il dispose en théorie d'un pouvoir absolu que seuls les rapports de force, la conscience personnelle et quelques sentences religieuses peuvent tempérer. Il va sans dire qu'il n'existe aucun texte qui encadre ses prérogatives ni aucune assemblée – oligarchique ou populaire – qui contrôle son action.

Outre les différentes sortes d'impôts, la politique de centralisation a été financée par les revenus engendrés par la nouvelle vague des grandes conquêtes. Dans la continuité de la politique expansionniste inaugurée par les quatre premiers califes, les Omeyyades décident d'aller à l'assaut de nouveaux territoires. Ils réussissent à soumettre plusieurs régions, dont les plus importantes sont le Maghreb, l'Andalousie, la Transoxiane[2] et le Sind[3]. Sous Hishâm ibn ʻAbd al-Malik, l'Empire musulman atteint sa taille maximale. Il s'étend du sud

de la Gaule jusqu'aux confins de l'Inde et du Turkestan chinois jusqu'aux portes du Grand Sahara.

Les premiers califes abbassides continuent la politique centralisatrice et monopoliste de leurs prédécesseurs, même s'ils ont transféré le centre dupouvoir en Irak. Abû Ja‘far al-Mansûr fonde en 762 une ville gouvernementale au nom très révélateur : Madînat al-salâm (la Cité du salut). Elle sera connue plus tard sous le nom de Bagdad. Les différents *dîwân*-s, toujours plus nombreux, s'installent autour du palais impérial, appelé al-Khuld (l'Éternité). La supervision du travail des secrétaires et la coordination entre les différents services califaux sont confiées, à partir du règne de Muhammad al-Mahdî, à un personnage qui jouera un rôle central dans l'histoire musulmane : le vizir (*al-wazîr*).

Pour contrôler les provinces plus efficacement, les califes décident de retirer toutes les prérogatives financières aux gouverneurs et de les confier à un percepteur d'impôts nommé directement par eux. Ils décident également de leur retirer le pouvoir judiciaire en désignant directement les juges. La supervision de ce corps est déléguée, à partir du règne de Hârûn al-Rashîd, à un grand juge (*qâdî al-qudât)*. La création d'une justice de redressement des torts (*al-mazâlim*) est, elle, destinée à « court-circuiter » l'ensemble des fonctions intermédiaires. Désormais, chaque musulman victime d'un abus peut, en théorie, s'adresser directement au calife dans l'espoir de recouvrer ses droits. Dans le domaine militaire, les Abbassides essaient d'aller de l'avant dans la professionnalisation. Ils restructurent l'armée en modifiant le mode de recrutement. Ils essaient en vain de constituer une armée supratribale, loyale et efficace.

Il est indéniable que les souverains de l'âge impérial ont réussi à mettre en place des structures étatiques : une armée permanente, une police et une bureaucratie. Mais, malgré tous les efforts déployés, la politique de centralisation peine à porter ses fruits. L'Empire musulman reste structurellement fragile et instable. Plusieurs facteurs peuvent l'expliquer : l'origine tribale de l'armée, la mauvaise intégration des populations et des territoires conquis, le ralentissement puis l'arrêt des conquêtes, les difficultés de communication, la mauvaise gestion des revenus, la (re)naissance de sentiments régionalistes et, bien sûr, les dissensions idéologiques.

Tous ces syndromes sont le résultat d'un problème structurel. Les élites califales s'avèrent incapables de créer une entité politico-religieuse impersonnelle. En somme, dépasser la nature patrimoniale de l'Empire. Ce mode d'exercice du pouvoir est caractérisé par la confusion entre le public et le privé, l'interpénétration entre le domestique et le sociétal et l'intrication du politique et

de l'économique. En résumé, les califes gèrent les affaires publiques comme s'il s'agissait d'un bien personnel, leur maison. La cohésion de la maison repose essentiellement sur les liens personnels. Il en résulte des phénomènes comme le népotisme, le clientélisme et le factionnalisme.

Le mécontentement de la politique califale se matérialise souvent par l'éclatement de révoltes plus ou moins violentes. Cet état de fait aboutit progressivement à la désagrégation progressive de l'Empire. Le phénomène commence sous les derniers Omeyyades et s'accélère sous les Abbassides. Abû Ja‘far al-Mansûr est ainsi incapable de contrôler directement l'Andalousie. Pire : en 756, un prince omeyyade réussit à y fonder le premier émirat musulman indépendant. Les entités politiques autonomes et hostiles à Bagdad se multiplient dans l'ouest du Maghreb, telles que les Rustumides (776-908), les Midrarites (758-977) et les Idrissides (788-985). En l'an 800, Hârûn al-Rashîd renonce définitivement à gouverner directement le Maghreb en instituant un émirat héréditaire – les Aghlabides (800-909) – sur la province d'Afrique, la Tunisie actuelle. Dans l'est de l'Empire, les Tâhirides (820-873) s'emparent du Khorasân, fief historique des Abbassides, et obligent le calife ‘Abd Allâh al-Ma'mûn à reconnaître leur autonomie. Cette tendance centrifuge s'intensifie tout au long du IXe siècle. Le pouvoir califal se réduit comme peau de chagrin. Désormais, les chefs de la communauté ne contrôlent plus effectivement que l'Irak. Et même là, leur situation est des plus délicates.

Les guerres de succession

Si tous les facteurs susdits ont participé à l'érosion du pouvoir califal, nous avons omis délibérément d'évoquer le plus important d'entre eux : la question de la succession. En effet, ce problème structurel est au cœur de la plupart des querelles politico-religieuses qui secouent l'Empire musulman durant les premiers siècles de l'hégire et même plus tard. Mais il faut bien souligner que ces conflits, pour la plupart très sanglants, se réduisent souvent à une question de personnes, de factions ou de modalité de transmission du pouvoir. L'institution califale n'a presque jamais été remise en cause, car l'enjeu est profond et concerne des groupes plus larges que la simple personne du chef de la communauté. En effet, les sur luttes de succession lèvent le voile sur les conflits entre les élites du centre et les élites de la périphérie et sur les luttes au sein de la

coalition au pouvoir pour contrôler les ressources matérielles et symboliques nécessaires pour asseoir leur domination.

Depuis son triomphe en 661, Mu‘âwiyya est obsédé par la question de sa succession. Il craint une nouvelle guerre civile. Il cherche la meilleure solution pour résoudre ce problème crucial, d'autant plus que les prétendants qurayshites ne manquent pas. Après avoir consulté ses principaux soutiens, il décide de désigner son propre fils al-Yazîd (r. 680-683). Ce choix inaugure la pratique dynastique en islam. Après avoir rédigé un testament (*ahd*) à cet effet, il demande aux notables de l'Empire de lui prêter serment d'allégeance. Le titulaire de cette charge prend désormais le titre de *waliyy al-‘ahd*.

Différents groupes d'opposition vont par la suite lui reprocher cet acte. Ils l'accusent d'avoir perverti le califat en le transformant en une royauté prédatrice (*al-mulk al-‘adûd*), à l'image des souverains byzantins et sassanides. Or le fondateur de la dynastie omeyyade est loin d'être un précurseur. Tout d'abord, l'hérédité est la pratique la plus courante dans les sociétés traditionnelles, et ce dans tous les domaines. Ensuite, le texte coranique confirme cette pratique : la prophétie et la monarchie sacrées se transmettent au sein d'un même lignage de génération en génération. Enfin, Mu‘âwiyya n'est pas le premier à l'avoir pratiquée. Sur son lit de mort, ‘Alî ibn Abî Tâlib désigne son fils al-Hasan pour lui succéder. Par ailleurs, il est très intéressant de noter que la plupart des mouvements d'opposition qui arriveront au pouvoir n'auront aucun scrupule à reprendre cette tradition.

Grâce au soutien des troupes syriennes, al-Yazîd arrive aux affaires après le décès de son père, en 680. La même année, un premier prétendant se déclare : al-Husayn, petit-fils du Prophète. Il est tué lors de la bataille de Karbalâ', alors qu'il essaie de rejoindre les partisans de son père en Irak. Cinq années plus tard, une révolte éclate en Irak au nom de Muhammad ibn al-Hanafiyya, un autre fils de ‘Alî et d'une concubine. Elle est réprimée en 687 par les forces d'un autre prétendant qurayshite : ‘Abd Allâh ibn al-Zubayr. Celui-ci a un pedigree impressionnant. Il est le cousin de Muhammad, le fils de l'un de ses plus proches disciples, le petit-fils d'Abû Bakr, le neveu favori de Â'isha et le petit-neveu de Khadîja. Grâce à sa piété exceptionnelle, ‘Abd Allâh ibn al-Zubayr réussit à obtenir le soutien des vieilles élites musulmanes et se déclare calife quelque temps avant la mort de l'Omeyyade al-Yazîd, en 683. Plusieurs provinces reconnaissent son pouvoir. Il nomme des gouverneurs, bat monnaie et mène des réformes, notamment dans le domaine religieux. Sa puissance est telle que certaines tribus syriennes l'invitent à venir s'installer à Damas. Il refuse, car il

veut rétablir la prééminence du Hedjaz. Cette erreur d'appréciation lui coûtera très cher.

Le successeur d'al-Yazîd, son fils Mu‘âwiyya, ne règne que quarante jours avant d'être emporté par la maladie. Après plusieurs mois de lutte, Marwân ibn al-Hakam (r. 684-685), cousin du premier calife omeyyade, finit par s'imposer. Son fils ‘Abd al-Malik rétablit l'ordre dans l'Empire, notamment en écrasant ‘Abd Allâh ibn al-Zubayr. Les prétendants ne désespèrent pas pour autant. Les descendants de ‘Alî et les différents groupes kharijites sont les plus actifs dans le domaine. Les luttes de succession sont quasi permanentes tout au long de la première moitié du VIIIe siècle.

Très bien organisés, les Abbassides parviennent à s'emparer du califat en 750. Mais leur position est loin d'être assurée. Abû Salama al-Khallâl, un de leurs plus proches collaborateurs, cherche très rapidement à les remplacer par un descendant de ‘Alî. La tentative avorte in extremis. Les révoltes kharijites et surtout ‘alîdes reprennent de plus belle. Muhammad al-Nafs al-Zakiyya se déclare calife et *mahdî* à Médine en 762. Quelques semaines plus tard, son frère Ibrâhîm se révolte à son tour dans la région d'al-Basra. Les troupes d'Abû Ja‘far al-Mansûr n'arrivent à bout de la révolte qu'après plusieurs mois de campagne. En 786, al-Husayn ibn ‘Alî se proclame commandeur des croyants à La Mecque et profite du pèlerinage pour mobiliser les gens originaires des quatre coins de l'Empire. Le calife Mûsâ al-Hâdî agit très vite afin d'éviter tout effet pervers. Il envoie un de ses oncles à la tête d'une grande armée qui taille en pièce les hommes d'al-Husayn lors de la bataille de Fakhkh. Un massacre s'ensuit. Quelques ‘Alîdes réussissent néanmoins à s'enfuir. Idrîs, l'un des frères de Muhammad al-Nafs al-Zakiyya, s'installe dans le nord du Maroc actuel et y fonde un émirat indépendant.

Les Abbassides utilisent tous les moyens dont ils disposent, notamment la répression et la corruption, pour réduire au silence ceux qu'ils considèrent désormais comme les seuls prétendants sérieux au califat : les ‘Alîdes. Al-Ma'mûn prend même une décision étonnante pour régler ce problème et renforcer son pouvoir. Il nomme ‘Alî al-Ridâ, un ‘Alîde, prince héritier. Cet acte provoque un tollé à Bagdad. La ville se révolte, et la déchéance du calife est prononcée. Il est forcé de renoncer définitivement à ce projet. Les descendants de ‘Alî continuent donc leur quête du pouvoir suprême. Certains d'entre eux profitent de l'affaiblissement du pouvoir central pour ériger des émirats dans les zones périphériques, à l'instar d'Idrîs. Au début du Xe siècle, les Fatimides

s'emparent d'une grande partie du Maghreb et se proclament califes. Leur ambition : renverser les Abbassides et réunifier le monde musulman.

Les luttes de succession font également rage au sein même des deux dynasties califales. Cela est dû essentiellement à la règle adelphique qu'ils ont adoptée. Conformément à ce mode horizontal de transmission du pouvoir, très répandu dans les sociétés traditionnelles, tous les membres de la maison régnante sont des souverains en puissance que seule la fortune peut départager. Autrement dit, c'est le plus puissant d'entre eux qui accède au pouvoir. Cela provoque régulièrement des crises de succession, notamment durant les périodes de transition générationnelle. Chaque prétendant essaie de monopoliser le pouvoir et de le transmettre à ses propres descendants qui, à leur tour, reproduisent quasiment le même schéma. Les crises à répétition provoquent l'affaiblissement du groupe dominant, encouragent les tendances centrifuges, favorisent l'ingérence étrangère et peuvent à terme entraîner l'effondrement de l'ensemble de l'édifice étatique. En un mot, l'empire-patrimoine est une entité politique dont l'indivisibilité et l'existence sont remises en cause presque à chaque génération.

Pour assurer la continuité de l'Empire, les califes omeyyades et abbassides nomment plusieurs héritiers présomptifs à la fois. Mais cette pratique inaugurée par Marwân ibn al-Hakam provoque l'effet inverse. Chaque nouveau souverain utilise tous les moyens possibles et imaginables pour écarter le ou les autres héritiers désignés par son prédécesseur. Résultat : les conflits se multiplient à l'intérieur de la maison régnante. Cela commence dès l'époque de ʻAbd al-Malik, qui veut absolument se débarrasser de son frère pour le remplacer par ses propres fils. La guerre est évitée de justesse grâce au décès du frère en question. Hishâm ibn ʻAbd al-Malik cherche en vain à faire la même chose avec son neveu al-Walîd ibn al-Yazîd (r. 743-744). Une fois au pouvoir, celui-ci fait prêter serment d'allégeance à ses deux fils, des enfants, au détriment de ses cousins, plus âgés et plus expérimentés. L'un d'entre eux, al-Yazîd ibn al-Walîd (r. 744-744), profite d'un sentiment de mécontentement général au cœur de l'Empire, pour le renverser et le faire exécuter. Ce régicide désacralise définitivement la dynastie, même aux yeux de ses propres partisans. Les derniers monarques omeyyades n'arrivent pas à redresser la barre. Marwân ibn Muhammad (r. 744-750) est défait et décapité par les Abbassides.

La nouvelle dynastie ne tire pas la leçon des erreurs du passé et reproduit les pratiques de l'« Ancien Régime ». Abû al-ʻAbbâs nomme deux princes héritiers : son frère Abû Jaʻfar et son neveu ʻÎsâ ibn Mûsà. L'un de ses oncles exprime publiquement son mécontentement, car il estime être le véritable ayant droit au

califat. D'ailleurs, il s'autoproclame commandeur des croyants après la disparition du souverain, en 754, et déclare la guerre à ses neveux. Une lutte acharnée les oppose. Sorti vainqueur, Abû Ja‘far al-Mansûr devient petit à petit le maître incontesté de l'Empire. Au sommet de sa gloire, il décide de remplacer son neveu par son propre fils. ‘Îsâ refuse énergiquement. Les chefs militaires exercent sur lui une pression intenable. Il finit par céder. Musâ al-Hâdî espère faire la même chose avec son frère Hârûn. Soutenu par une bonne partie de la bureaucratie et de l'armée, ce dernier devance les événements et fait empoisonner son frère aîné. Pour justifier ce forfait, il se fait appeler al-Mardî (l'Agréé de Dieu) avant de l'abandonner pour al-Rashîd (le Bon Guide).

Tout en nommant trois héritiers présomptifs, le plus célèbre des califes musulmans – sans doute davantage grâce aux *Mille et Une Nuits* qu'à ses hauts faits – prend toutes les précautions politiques, juridiques et symboliques pour garantir une succession sans heurts. Il fait ainsi rédiger un testament (*‘ahd*) qui précise plus ou moins rigoureusement les droits et les devoirs de chacun de ses fils. Il en donne lecture à La Mecque durant le pèlerinage de 802, ordonne son affichage sur la porte de la Kaaba après avoir procédé à une nouvelle *bay‘a* en faveur de ses fils. Cet arrangement ne tient que quelques mois après le décès d'al-Rashîd, à cause des ambitions démesurées des princes Muhammad al-Amîn et ‘Abd Allâh al-Ma'mûn et des intérêts contradictoires de leurs entourages respectifs. Une terrible guerre fratricide, une nouvelle *fitna* selon les chroniqueurs de l'époque, éclate en 811 entre les deux prétendants. La violence atteint un degré inouï. Bagdad est partiellement détruite et le centre de l'Empire ravagé. Cette guerre affaiblit durablement le califat à tous les niveaux, d'autant plus qu'elle se termine par un régicide. Al-Amîn est froidement exécuté par un des généraux de son frère en 813. Cet acte met fin à la sacralité et à l'inviolabilité de la dynastie. Un simple militaire peut désormais disposer de la vie du représentant de Dieu sur terre !

IV

Le temps des épreuves

L'échec du projet impérial ébranle le pouvoir politique et l'autorité religieuse du califat. À partir du IXe siècle, les souverains abbassides perdent du terrain en faveur des oulémas et des princes autonomes. Ils finissent même par être mis sous tutelle, un siècle plus tard. Ils ne sont plus désormais que les chefs *honoris causa* de la communauté. Certains califes abbassides essaient en vain de restaurer leur prestige et leur influence entre les XIe et XIIIe siècles. Les divisions politiques et les dissensions religieuses sont une réalité insurmontable. Toutefois, la dynastie survit jusqu'au début du XVIe siècle à Bagdad, puis au Caire. Par ailleurs, plusieurs califats concurrents s'épanouissent, notamment dans l'Occident musulman. C'est dire l'importance de cette institution pour maintenir la fiction de l'unité de l'*umma* et légitimer des projets politiques ambitieux.

La montée en puissance des oulémas

Les premiers souverains de l'islam ayant hérité de l'autorité religieuse et des attributions régaliennes de Muhammad, ils disposaient de larges prérogatives dans les domaines politique, juridique et religieux. ‘Umar et ‘Uthmân ont légiféré dans quasiment tous les domaines (la prière, le pèlerinage, l'édition du Coran, le mariage, l'héritage, le calendrier, le butin, etc.). Les Omeyyades continuent sur les pas de leurs devanciers. En tant que représentant de Dieu sur terre, le chef de la communauté peut régir les rapports entre les humains et le

rapport de ces derniers avec le Créateur. Des califes comme ‘Abd al-Malik ibn Marwân et ‘Umar ibn ‘Abd al-‘Azîz continuent non seulement de légiférer, mais prétendent également mettre en place une *sunna*, une pratique normative « sacrée » sur des questions inédites. En somme, l'institution califale entend exercer un pouvoir théocratique grâce aux liens privilégiés que son titulaire entretient avec Dieu.

Ces prétentions théocratiques vont être progressivement remises en cause par les profonds bouleversements que provoquent les grandes conquêtes. L'essor politico-militaire de l'Empire musulman nécessite la mise en place de nombreuses structures administratives, religieuses et culturelles pour mieux dominer les territoires soumis et assurer la cohésion du groupe dominant. À cela s'ajoute l'émergence de mouvements politico-religieux qui contestent la légitimité des détenteurs du pouvoir califal, dont le train de vie s'éloigne petit à petit de l'« idéal » islamique primitif.

L'un des résultats les plus importants et les plus durables de ces changements est l'apparition de spécialistes du savoir juridico-religieux vers la fin du VII^e^ siècle, selon une triple dynamique idéal-typique. La première résulte du besoin du pouvoir califal de rationaliser le domaine religieux sur lequel repose sa légitimité (exégèse du texte coranique, organisation du culte, apologie de l'islam face aux autres religions et surtout mise en place d'une norme juridique pour gérer tous les aspects de la vie communautaire). Pour ce faire, les souverains chargent des personnes réputées pour l'étendue de leur savoir, comme Muhammad ibn Shihâb al-Zuhrî, de créer un système religieux officiel. La deuxième dynamique est le fait de cercles informels autour de personnalités pieuses, telles qu'al-Hasan al-Basrî, qui discutent du savoir religieux et élaborent une méthodologie embryonnaire pour interpréter le Coran et transmettre les traditions. La troisième dynamique découle de l'action des groupes d'opposition politico-religieuse qui, pour créer un contre-discours puissant et légitime, ont dû étudier et interpréter le Coran.

L'interaction entre ces trois milieux idéal-typiques donne naissance au corps des oulémas, les clercs de l'islam. Grâce à la mise en place d'un processus de socialisation de plus en plus structuré et à des règles d'interprétation de plus en plus sophistiquées, ce corps finit même par s'imposer comme l'interprète autorisé du Coran. Cette ascension a été possible grâce à l'émergence du *hadîth* prophétique comme deuxième source scripturaire. Les paroles et les actes dits prophétiques, en tant que textes performatifs et normatifs, ne commencent à acquérir de l'importance que vers la fin du VII^e^ siècle, en concomitance avec

l'émergence de la personnalité de Muhammad comme figure centrale de l'islam. Cela est dû principalement à deux facteurs. D'une part, la lutte contre les Byzantins oblige les califes à promouvoir la figure de Muhammad comme Prophète d'islam, à l'instar des prophètes bibliques. D'autre part, la multiplication des luttes fratricides au sein de la communauté fait de la figure prophétique une référence commune, abstraite et suprafactionnelle.

Le *hadîth* est devenu non seulement une arme politique, légitimant telle ou telle position, mais également une source de droit et de théologie qui échappe petit à petit au contrôle califal. La *sunna* avec un « s » minuscule, qui désignait indifféremment les sentences juridico-religieuses du Prophète et des califes, se transforme progressivement en *Sunna*, avec un « S » majuscule, c'est-à-dire l'ensemble des faits et des gestes de Muhammad inspirés par Dieu. Ces traditions attribuées au Prophète seront désormais rassemblées dans des recueils après un processus d'authentification de plus en plus strict entre le VIII^e^ et le X^e^ siècle. Six recueils vont finir par faire autorité dans le monde sunnite, notamment ceux compilés par al-Bukhârî et Muslim.

Grâce au contrôle progressif qu'ils exercent sur les outils du savoir religieux, notamment la *Sunna*, les oulémas finissent par s'imposer vers le milieu du VIII^e^ siècle comme des acteurs incontournables de l'espace socio-religieux islamique. Cette nouvelle donne ne manque pas d'inquiéter les autorités abbassides fraîchement arrivées au pouvoir. Le secrétaire et prosateur Ibn al-Muqaffa‘ tire la sonnette d'alarme. Il constate que les oulémas sont en train de dépouiller le calife de son autorité religieuse en accaparant une bonne partie de ses pouvoirs législatifs. Pour arrêter cette hémorragie, il recommande à Abû Ja‘far al-Mansûr de créer un code juridico-religieux unique pour l'ensemble de l'Empire. À défaut de monopoliser le discours religieux, il doit le contrôler. Le fondateur de Bagdad ne suit toutefois pas les conseils de son secrétaire. Il a besoin du soutien des oulémas pour consolider son pouvoir, surtout que les plus importants d'entre eux, notamment Abû Hanîfa et Malik, sont des sympathisants ‘alîdes.

Hârûn al-Rashîd essaie de reprendre les choses en main presque un demi-siècle plus tard. S'inspirant du modèle césaro-papiste byzantin, le calife mandate une commission d'oulémas pour mettre en place un corpus juridique impérial, à l'instar du code de Justinien, et nomme des juges à sa solde. L'objectif de cette action est de contrôler le fonctionnement de l'espace juridico-religieux de l'intérieur. Mais cette tentative est sans lendemain, car les oulémas des différentes tendances sont bien organisés socialement et intellectuellement. C'est

à cette époque que les écoles juridiques et théologiques de ce qui deviendra le sunnisme commencent à se mettre en place.

L'échec de la tentative d'al-Rashîd pousse les Abbassides à envisager des solutions extrêmes pour sauvegarder la nature théocratique de leur pouvoir. Pour ce faire, al-Ma'mûn essaie de s'appuyer dans un premier temps sur le mouvement proto-chiite. Cette entreprise fait long feu. Néanmoins, le calife continue sa quête. Vers la fin de son règne, il opte pour l'un des courants du « mu‘tazilisme ». Il semble que le point doctrinal qui a attiré le plus le souverain vers ce courant soit l'affirmation que le Coran est une *création* de Dieu. Cela veut dire de manière schématique que ce texte reflète un moment historique bien déterminé. Par conséquent, il ne peut répondre aux besoins des croyants dans des réalités spatio-temporelles différentes. Le calife, en tant que guide inspiré qui pratique l'*ijtihâd* (l'effort d'interprétation), peut jouer le rôle d'intermédiaire entre l'homme et Dieu. Il peut donc légiférer en toute liberté dans tous les domaines pour répondre aux besoins spirituels et temporels de ses sujets.

Al-Ma'mûn décide d'imposer le nouveau dogme officiel par la force. Les élites de l'Empire sont soumises à une sorte d'inquisition appelée l'Épreuve (*al-mihna*). Mais les oulémas collecteurs de *hadîth*, dont la figure de proue est Ahmad ibn Hanbal, refusent de se soumettre. Ils considèrent que la communauté doit être gouvernée uniquement par la *sharî‘a* (*charia*, littéralement la voie vers le salut). Ce qui veut dire que la norme doit être déduite du Coran, considéré comme la *parole éternelle* et *immuable* de Dieu. Aucun élément ne peut donc y être ajouté ou retranché par un être humain. Le seul moyen d'expliquer et de préciser les desseins de Dieu serait le recours à la Tradition prophétique, considérée comme inspirée : le Prophète est le seul intermédiaire possible entre les croyants et Dieu. Cela remet définitivement en cause les prétentions théocratiques de l'institution califale.

La campagne d'inquisition califale dure, de manière discontinue, de 833 à 847. Mais elle n'arrive pas à réduire les oulémas. Grâce à un argument d'autorité clair et puissant (le Coran parole divine éternelle et la *Sunna* du Prophète inspirée), grâce à un réseau de savoir de plus en plus structuré et étendu et à une activité socio-religieuse intense, ces derniers ont réussi à avoir le soutien de la population et d'une grande partie des élites. C'est tout le contraire du pouvoir califal, qui s'appuie sur une doctrine élitiste dont les finesses intellectuelles et l'argument d'autorité sont difficilement « popularisables ». À cela s'ajoute le train de vie « oriental » de ces souverains, qui va à l'encontre des concepts, des symboles et des idéaux du califat « bien dirigé » véhiculés par les oulémas

depuis plusieurs décennies. Enfin, les problèmes politiques et économiques que supporte l'Empire n'aident pas à améliorer l'image des califes.

La fin progressive de l'Épreuve favorise la montée en puissance des oulémas, dépositaires de la *Sunna*, et la consécration de la *sharî'a* comme corps mystique de l'islam que nous pouvons qualifier dorénavant de sunnite. Même si les califes conservent quelques parcelles du pouvoir législatif jusqu'au début du Xe siècle, ils ne peuvent plus intervenir directement dans le processus de définition du dogme et de la Loi. Ils ne sont plus des souverains législateurs, mais uniquement des protecteurs de la foi chargés de gérer les affaires temporelles de la communauté, du moins dans le domaine religieux *stricto sensu*. Seuls les oulémas, grâce à leur maîtrise des réseaux de la connaissance et à leur monopole sur la transmission de la tradition, sont habilités à interpréter les textes pour en déduire la norme.

Les clercs de l'islam expriment leur victoire sur le califat par la mise en circulation de plusieurs traditions attribuées à Muhammad et par l'invention d'anecdotes mettant en scène ses plus proches compagnons. Plusieurs *hadîth* en faveur des oulémas apparaissent au IXe siècle. Les plus importants d'entre eux font des clercs de l'islam les héritiers exclusifs de l'autorité religieuse des prophètes (*warathat al-anbiyâ'*). À la même époque, ils construisent des récits qui atténuent le caractère théocratique du califat. Dans l'un d'eux, Abû Bakr préfère au titre de représentant de Dieu (*khalîfat Allâh*) celui, plus modeste, de lieutenant du Prophète (*khalîfat rasûl Allâh*). Le premier monarque de l'islam avoue, *a posteriori*, qu'il est uniquement un protecteur et un promoteur de la Tradition prophétique et non un chef de droit divin législateur.

Les oulémas détournent également un grand nombre d'expressions honorifiques dans le même esprit. Alors que des formules comme *sallâ Allâh 'alayh* ou *'alayh al-salâm* (que Dieu prie pour lui et le salue) pouvaient être utilisées indifféremment pour désigner le Prophète ou les califes, elles sont désormais exclusivement réservées au Prophète dans la littérature juridico-religieuse. Le titre d'*imâm*, qui désignait le Guide inspiré autour duquel tout tourne, est dépouillé de sa dimension théocratique. Tout musulman pieux, qui consacre sa vie à la dévotion et au savoir, peut devenir en théorie un modèle à suivre (*imâm*) pour réussir ici-bas et dans l'au-delà. Mais, en pratique, seuls les clercs peuvent prétendre à ce titre. Les plus influents d'entre eux se le verront décerner dès la seconde moitié du IXe siècle. Même la commanderie des croyants, titre monarchique par excellence, a été conférée à certains oulémas

comme al-Bukhârî pour symboliser l'émergence d'une nouvelle autorité et la fin de la mainmise califale sur le domaine politico-religieux.

Il ne faut pas voir dans la montée en puissance de la classe cléricale une quelconque amorce d'un processus de sécularisation. Les oulémas reconnaissent sans problème que le calife est *de jure* le chef spirituel et temporel de la communauté auquel tous les croyants doivent soutien et obéissance. Ils cherchent seulement à obtenir une reconnaissance *de facto* de leur statut. C'est chose faite à partir du règne d'al-Mutawakkil (847-861). Une division du travail tacite s'instaure peu à peu : le pouvoir califal obtient le soutien idéologique des oulémas à travers la codification du principe de l'obéissance, les discours et les écrits apologétiques et la (dé)mobilisation de la population. En contrepartie, les clercs de l'islam reçoivent le monopole de la gestion du culte et de l'enseignement, le contrôle d'une partie de la sphère publique et de l'appareil judiciaire. Ils peuvent même accéder à de hautes fonctions politiques (secrétaires de chancellerie, ambassadeurs, vizirs, conseillers). Cette tradition se perpétue de différentes manières et sous différentes formes dans la plupart des pays musulmans jusqu'à l'époque moderne.

Néanmoins, cette division du travail reste fragile sur le terrain, car chacune des deux parties essaie de s'ingérer dans le domaine de l'autre. Alors que les oulémas tentent d'imposer leur vision du monde, les califes – et leurs successeurs dans l'ensemble du monde musulman – s'efforcent tant bien que mal de contrôler l'initiative et le discours religieux. Plusieurs souverains nourrissent l'espoir de restaurer le pouvoir théocratique des premiers califes.

La mise sous tutelle

La force armée est au cœur du dispositif califal depuis l'époque médinoise. Grâce à elle, les successeurs de Muhammad ont non seulement protégé la nouvelle religion, mais aussi créé un vaste empire. Cet outil de domination par excellence souffre pourtant d'un problème structurel : l'armée repose sur un fondement tribal. Ce mode d'organisation rend toute action collective durable quasiment impossible. Pire : il provoque souvent des dissensions au sein de la communauté à cause des intérêts contradictoires des différents groupes.

Les Omeyyades ont particulièrement souffert de cette question malgré les efforts, somme toute timides, de quelques souverains. Leur chute est due

essentiellement à ce facteur. Les Abbassides essaient de transcender la loyauté tribale à travers un certain nombre de mesures, notamment l'ouverture de l'armée aux éléments non arabes et la création de contingents basés sur l'appartenance géographique et non ethnique. En vain. À cause de l'endo-recrutement et de l'endogamie, cette nouvelle troupe se transforme rapidement en une véritable tribu appelée al-Abnâ'.

Dès l'époque d'al-Mahdî, le pouvoir califal cherche à surmonter cette fatalité. Féru de philosophie grecque, al-Ma'mûn semble avoir trouvé la solution miracle dans *La République* de Platon. Ce dernier écrit que la « cité juste » ne peut se passer d'une classe de gardiens. Ces guerriers courageux et loyaux seront dédiés à la défense de leurs concitoyens. Pour se consacrer corps et âme à leur mission, ces soldats ne doivent pas avoir de famille, car celle-ci est l'ennemi de l'ordre juste. On doit donc leur raconter un « noble mensonge » : ils sont les fils de la terre et non de parents naturels.

Sans tenir compte de tous les conseils du fondateur de l'Académie, notamment la communauté des femmes et des enfants, al-Ma'mûn décide de créer une troupe supratribale pour défendre son pouvoir. La recherche d'un résultat rapide le pousse à opter pour l'esclavage. Il fait donc acheter entre trois mille et quatre mille jeunes Turcomans, population connue pour sa vaillance. Acheminées à Bagdad depuis leurs contrées lointaines, les nouvelles recrues reçoivent une éducation religieuse et une formation militaire loin de toute influence familiale. Pour garantir leur fidélité, ces jeunes gens sont maintenus à l'écart des populations locales. Ils épousent des jeunes filles de la même origine, habitent des quartiers réservés et ne parlent pas l'arabe. Cette caste a été appelée de différentes manières par les sources, mais le nom le plus célèbre et le plus durable est sans doute celui de Mamelouks (*al-Mamâlîk*). Le calife jette ainsi inconsciemment les fondements d'un nouvel ordre socio-politique qui allait régir une grande partie des terres de l'islam jusqu'à l'irruption de la modernité.

En recrutant plus de soixante-dix mille Mamelouks, al-Mu‘tasim (r. 833-842) fait de cette armée le principal pilier de son régime. Cela provoque le mécontentement des groupes marginalisés, notamment les fameux al-Abnâ'. Plusieurs incidents plus ou moins graves éclatent à Bagdad. Pour éviter le conflit, le calife décide de fonder une nouvelle capitale : Samarra. Il s'y installe avec ses hommes en 836. Son fils al-Wâthiq (r. 842-847) continue sur ses pas en leur octroyant plus de privilèges. Mais force est de constater que le résultat ne suit pas. Alors qu'ils engloutissent la plus grande partie du budget abbasside, déjà en constante diminution, les Mamelouks ne réalisent aucune conquête et ne

réussissent pas à stopper le processus de décomposition de l'Empire. Ils finissent même par devenir un grand problème. En moins d'une génération, ils se transforment également en une véritable tribu avec un habitus et des intérêts particuliers.

Les généraux mamelouks s'immiscent peu à peu dans toutes les affaires du gouvernement. À la mort d'al-Wâthiq, ils jouent un rôle déterminant dans le choix de son successeur. Avant même d'accéder au pouvoir, al-Mutawakkil (r. 847-861) se méfie d'eux. Il tente dès le premier jour de son règne d'éliminer ce qu'il considère comme le plus grand danger pour la sûreté de l'Empire. Pour ce faire, il essaie d'obtenir le soutien populaire. Il met fin à l'inquisition, fait la promotion du sunnisme et donne à voir son respect de l'orthodoxie et de l'orthopraxie en durcissant la condition des non-musulmans et en persécutant les différents groupes que nous pouvons désormais qualifier de chiites. Ses mesures populaires lui permettent de restaurer en partie son autorité sur l'armée en se débarrassant de quelques généraux encombrants. Mais avant qu'il n'achève son œuvre, un groupe d'officiers réussit à l'assassiner moyennant l'aide « précieuse » du prince héritier.

Ce régicide inaugure une décennie de troubles. Isolés à Samarra, les chefs de la communauté deviennent les otages d'une armée mamelouk très divisée. Chaque faction essaie de faire triompher sa volonté en mettant sur le siège califal le candidat de son choix. Quatre califes se succèdent en moins de dix ans. Trois d'entre eux sont assassinés. Cette crise est aggravée par la diminution des revenus, en raison du mouvement autonomiste qui continue à se développer. Ce phénomène menace désormais le centre même de l'Empire avec la grande révolte des esclaves noirs (*al-zinj*) dans le sud de l'Irak, entre 869 et 883.

De manière inattendue, les Abbassides redressent la barre en reprenant le contrôle direct de l'armée à partir de 870, grâce à l'arrivée aux affaires de princes énergiques et habiles : le prince-régent al-Muwaffaq et les califes al-Mu‘tadid (r. 892-902) et al-Muktafî (r. 902-908). Toutefois, cette restauration s'avère temporaire. Le califat replonge dans le chaos sous al-Muqtadir (r. 908-932). Les dignitaires de la Cour, notamment les secrétaires (*al-kuttâb*), choisissent cet adolescent de treize ans pour mieux le contrôler. Les factions se reconstituent et les luttes reprennent de plus belle. Au milieu des intrigues et des incessantes rébellions, le jeune monarque éprouve une grande difficulté à contrôler l'armée et à percevoir les impôts nécessaires pour alimenter les caisses d'un Empire chancelant. La légitimité abbasside subit également deux coups symboliques

terribles avec l'émergence de deux califats rivaux en Occident musulman : les Fatimides en 909 et les Omeyyades en 929.

Ce triste règne se termine dans le sang. Après avoir échappé à plusieurs tentatives de coup d'État, al-Muqtadir tombe au champ de bataille en défendant ses prérogatives contre l'un de ses généraux, en 932. Al-Qâhir (r. 932-934) essaie désespérément de rétablir la situation. Tous ses efforts échouent à cause du manque de moyens et de soutiens. Il est aveuglé et déposé par la faction la plus forte de l'armée.

Le déclin de l'autorité califale se poursuit de manière dramatique sous al-Râdî (r. 934-940). Les difficultés financières avaient poussé les vizirs à adopter l'affermage de l'impôt : une personne s'engage à avancer une somme fixe au trésor ; en contrepartie, elle perçoit l'impôt d'une région déterminée pour son propre compte. Cette pratique profite surtout à un certain nombre d'officiers qui réussissent à se tailler une base territoriale et à constituer une armée privée. Les fruits de l'impôt n'arrivent presque plus à Bagdad. Empêtré dans les difficultés politiques et financières, le calife est incapable de gérer les affaires courantes de ce qui reste de l'Empire abbasside. Il prend une décision lourde de conséquences en 936. Dans l'espoir de restaurer l'ordre, al-Râdî délègue tous ses pouvoirs au plus puissant des fermiers du sud de l'Irak, l'officier Muhammad ibn Râ'iq, et lui décerne le titre de commandant des commandants (*amîr al-umarâ'*). Al-Mutaqqî (r. 940-944) tente de reprendre les choses en main en jouant de la rivalité des factions. Cela lui coûte le trône. Une nouvelle page de l'histoire du califat s'ouvre. Désormais, les souverains abbassides sont sous tutelle.

Après plusieurs années de luttes entre les seigneurs de la guerre, la dynastie des Buyides réussit en 946 à mettre la main sur le poste convoité de commandant des commandants et à le conserver. Bien que chiites, les nouveaux maîtres de Bagdad se montrent pragmatiques en refusant d'abolir le califat sunnite. Cela leur permet de légitimer leur pouvoir, de calmer la population et les oulémas très attachés aux Abbassides, d'avoir une prééminence symbolique sur les autres gouvernants musulmans et de se prémunir contre les revendications fatimides. En 1055, les Buyides sont renversés par les Saljukides, qui prennent officiellement le titre de *sultân* (autorité suprême) pour exprimer leur supériorité par rapport à leurs homologues-concurrents. Tout en étant sunnites, les nouveaux maîtres de Bagdad reconduisent la politique de leurs prédécesseurs à l'égard de l'institution califale. Celle-ci doit s'éloigner de toute action politique directe et être aveuglément soumise. Toute velléité d'indépendance est sévèrement punie. Cinq califes ont ainsi été déposés en moins d'un siècle et demi.

Il ne faut pas voir dans la coexistence du califat et de la commanderie des commandants/sultanat une quelconque sécularisation, comme nous pouvons le lire çà et là. Les Abbassides restent les seuls véritables titulaires de la souveraineté religieuse et politique. Ils ne font que déléguer leurs prérogatives dans ces deux domaines à des personnes capables de les mettre en œuvre sur le terrain grâce aux moyens militaires, bureaucratiques et financiers dont ils disposent. Cette délégation générale ne concerne d'ailleurs pas seulement les Buyides et les Saljukides, elle touche également la plupart des princes musulmans qui se sont emparés d'un territoire déterminé. Afin de légitimer leur pouvoir, ces derniers envoient une ou plusieurs délégations à Bagdad pour prêter serment d'allégeance au calife et solliciter sa reconnaissance. Une fois le diplôme d'investiture (*taqlîd*) obtenu, ces princes, dont la titulature diffère d'un pays à l'autre, battent monnaie et font prononcer la *khutba* du vendredi au nom du chef de la communauté. En dehors de ces gestes symboliques, ils conservent jalousement la totalité des pouvoirs. On le constate de manière très claire dans le domaine religieux. Les princes autonomes, à l'instar des Samanides, des Ghaznavides, des Ikhshidites, des Almoravides et des Ayyubides, veillent par exemple à promouvoir des écoles juridiques, théologiques et mystiques différentes, voire opposées à celles soutenues par les souverains abbassides.

En somme, les X^e^ et XI^e^ siècles constituent une période transitoire cruciale dans l'histoire politique de l'islam. Nous assistons à l'accélération du processus complexe de transfert des attributions califales – temporelles et spirituelles – aux monarques territoriaux. Ces derniers assument désormais la réalité du pouvoir en mimant la plupart du temps le modèle califal (notamment en reproduisant ses erreurs, comme la constitution d'une armée d'origine servile). Les Abbassides ne sont plus que les chefs *honoris causa* de la communauté.

À ce stade, il convient de se poser des questions sur les raisons du maintien d'une institution sclérosée. Dès l'époque médinoise, la communauté musulmane est considérée comme un groupement politico-religieux. L'obtention du salut dépend en grande partie de l'existence d'un ordre politique capable d'imposer l'orthodoxie et l'orthopraxie dans l'espace public. Plusieurs traditions attribuées au Prophète affirment que les rituels religieux et les transactions sociales perdent leur caractère licite en l'absence d'un pouvoir politique. La séparation du temporel et du spirituel est quasiment inconcevable avant l'irruption de la modernité. De même, l'*umma* est envisagée comme une et indivisible. Réussir ici-bas et dans l'au-delà nécessite l'existence d'un chef unique. Il semble donc que la fiction de l'unité – politique et religieuse – soit le principal motif derrière

la non-abolition du califat. Ce leitmotiv devient un des stéréotypes de la pensée musulmane et le fondement de l'action d'un grand nombre de mouvements politico-religieux jusqu'à l'époque contemporaine, même s'il est la plupart du temps en décalage avec la réalité historique.

Les tentatives de restauration

Durant les premières décennies de la domination buyide, les califes ne jouent qu'un rôle cérémonial. Ils confirment les nouveaux commandants dans leur poste et approuvent leurs décisions. Vers la fin du x^{e} siècle, la dynastie commence à montrer ses premiers signes de faiblesse. L'Abbasside al-Qâdir (r. 991-1031) profite de la situation pour restaurer une partie de son autorité et faire pièce aux prétentions califales des Fatimides. Il se distingue particulièrement dans le domaine religieux, en se posant comme le défenseur du sunnisme. Il mène un combat acharné contre le chiisme et le mu‘tazilisme, notamment en interdisant à leurs représentants d'obtenir des postes de juges, de prédicateurs et d'enseignants. Il fait publier plusieurs épîtres d'inspiration hanbalite, dont la plus célèbre sera connue plus tard sous le nom d'*al-Qâdiriyya*, qui définissent de manière claire la position doctrinale du califat et appellent à soutenir son dépositaire.

Ce souverain s'illustre également dans le champ politique en faisant de Bagdad et ses environs un domaine califal propre à la faveur du retrait buyide de l'Irak. Il réussit également à se faire reconnaître calife par d'anciens vassaux des Fatimides et des Omeyyades. Enfin, il choisit son héritier librement – ce qui n'est plus arrivé depuis plusieurs décennies. En bref, l'œuvre d'Al-Qâdir permet au califat de renaître de ses cendres et au sunnisme de se revigorer pour mieux repartir à la conquête des territoires perdus en faveur du chiisme, particulièrement l'Égypte, la Haute Mésopotamie, l'Arabie de l'Est et la Perse. Al-Qâ'im (r. 1031-1075) tente de continuer l'œuvre de son père. Il se heurte aux ambitions des Saljukides. Il cherche un *modus vivendi*. La tentative échoue, et le califat se retrouve de nouveau sous tutelle. Le souvenir de l'autonomie reste toutefois vivace.

Moins d'un quart de siècle après la disparition d'al-Qâ'im, le Sultanat saljukide s'affaiblit principalement à cause des luttes de succession. Les califes al-Muqtadî (r. 1075-1094), al-Mustazhir (r. 1094-1118), al-Mustarshid (r. 1118-1135) et al-

Râshid (r. 1135-1136) mettent tout en œuvre pour tirer profit de ce contexte favorable, notamment la (re)constitution d'une armée. L'entreprise s'avère difficile. Trois d'entre eux perdent la vie en essayant de réaliser leur rêve. Ce n'est qu'en 1152 qu'al-Muqtafî (r. 1136-1160) réalise un véritable exploit en expulsant la dernière garnison (*shihna*) saljukide d'Irak.

Indépendants de toute influence politique extérieure, les califes peuvent se consacrer à « restaurer » l'unité de l'islam sur de nouvelles bases, d'autant que leurs deux principaux concurrents – les Omeyyades et les Fatimides – ont été chassés du pouvoir après une longue période de mise sous tutelle. Cette lourde tâche incombe à al-Nâsir (r. 1180-1225). Celui-ci utilise tous les moyens dont il dispose pour (re)faire du califat le centre idéal autour duquel tourne la communauté musulmane.

Tout d'abord, il consolide l'indépendance de la base territoriale héritée de ses prédécesseurs en menant plusieurs opérations militaires en Irak et dans l'ouest de la Perse. Mais cette consolidation est essentiellement due à ses talents de diplomate. Le souverain de Bagdad profite de toutes les failles du système régional pour préserver son indépendance. Exemples. Il éloigne définitivement le danger saljukide en utilisant les ambitions des Khawâzimshâh, la nouvelle puissance montante de l'Orient musulman. Ces derniers veulent agrandir leurs territoires vers l'ouest en englobant l'Irak, comme leurs devanciers buyides et saljukides. Pour écarter cette nouvelle menace, il fait appel aux Mongols, une puissance non musulmane. D'un autre côté, al-Nâsir se désintéresse du *djihad* contre les Francs, qui contrôlent pourtant des territoires théoriquement sous sa tutelle. La raison : il se méfie de Saladin (r. 1174-1193), de ses successeurs et de ses vassaux. D'ailleurs, il refuse longtemps de signer le diplôme d'investiture du libérateur de Jérusalem ! Enfin, le calife s'immisce dans les conflits qui opposent les différents princes et réussit à s'imposer à plusieurs reprises comme un intermédiaire-arbitre.

Désireux d'étendre son influence sur l'ensemble du monde musulman, al-Nâsir est toutefois conscient que ses ressources financières et militaires sont limitées. Il décide donc de recourir principalement à l'outil idéologique. Ses plus proches conseillers, notamment ‘Umar al-Suhrawardî, réactivent le discours légitimateur d'antan en s'appuyant sur le vocabulaire mystique – très populaire parmi les élites et une partie des populations. En tant que personnage le plus pieux de son temps, le calife est le pôle (*al-qutb*) qui maintient l'équilibre cosmique. Il est le représentant de Dieu sur terre et l'intermédiaire indispensable (*al-wâsita*) entre Lui et ses créatures. Les voix du salut restent impénétrables sans sa guidance. En

d'autres termes, al-Nâsir est l'*imâm* absolu. Le reconnaître est un acte de religion (*dâna bi-tâ‘at al-khilâfa*). En conséquence, tous les monarques, les oulémas et les mystiques de l'islam lui doivent obéissance.

Cette volonté de manifester la centralité et la sacralité de l'institution califale se voit clairement dans la phraséologie utilisée par les secrétaires d'al-Nâsir et les princes qui lui écrivent. En plus des titres classiques que nous avons évoqués plus haut, les thuriféraires du souverain abbasside recourent à de pompeuses métonymies et périphrases pour magnifier l'image de leur maître, telles que le Lieu sacré, la Présence prophétique, le Siège noble, la Direction pure, le Médecin des âmes, le Christ de l'islam et le Troisième ‘Umar. Ses titres clament également haut et fort qu'il est le détenteur exclusif de la *baraka*. Tout contact avec lui, avec ses objets ou avec les murs de son palais peuvent être source de bénédiction divine. Les musulmans sont donc encouragés à faire des pèlerinages à Bagdad pour maximiser leurs chances d'accès au salut. Par contre, ceux qui s'opposent à lui s'exposent à un grave danger, car la malédiction s'abat sur eux à travers toutes sortes de fléaux. Ces prétentions rejaillissent bien entendu sur les insignes du pouvoir et le cérémonial, qui gagnent en magnificence et en complexité.

Sur le terrain, al-Nâsir et ses conseillers s'inspirent des stratégies de communication fatimides pour diffuser l'idéologie califale à grande échelle. Ils construisent une machine de propagande efficace (*al-da‘wa al-hâdiyya*), qui s'appuie essentiellement sur les réseaux religieux. Le calife fait appel aux quatre écoles juridiques du sunnisme en tant que plus important docteur de la Loi de son temps (*mujtahid*), mobilise les différentes voies soufies en tant que plus grand saint vivant (*qutb*) et met la main sur les communautés de *futuwwa* en tant que dépositaire ultime des valeurs de chevalerie, de loyauté et de solidarité. Il entame par ailleurs un rapprochement avec les différentes branches du chiisme, notamment les ismâ‘iliens et les imâmites, en prenant un grand nombre d'entre eux à son service. L'objectif recherché est des plus évidents : rallier le maximum de princes autonomes et dépasser les clivages politico-religieux existants afin de reconstituer l'unité originelle de l'*umma*.

Malgré les efforts déployés durant les quarante-cinq années du règne d'al-Nâsir, le califat ne parvient pas à réaliser son objectif. Le rêve de la réunification se brise devant des réalités politiques et religieuses bien ancrées dans le paysage musulman. La diversité de la communauté est tout sauf artificielle. Elle répond à des attentes spirituelles différentes, à des aspirations politiques divergentes, à des intérêts socio-économiques contradictoires et à des situations sociologiques et

culturelles hétérogènes. Tout cela est bien sûr soutenu par des idéologies puissantes et inconciliables.

Même si les successeurs d'al-Nâsir sont incapables de poursuivre son œuvre, tout laisse à penser qu'ils peuvent continuer à jouer le rôle de chefs *honoris causa* de la communauté. Mais un événement extraordinaire va bouleverser le cours de l'histoire musulmane : l'arrivée des Mongols. L'empire fondé par Gengis Khan (1206-1227) ne cesse de s'agrandir depuis le début du XIII^e siècle. Après avoir soumis le nord de la Chine et le Kara-Khitay, les combattants de la steppe fondent sur les territoires musulmans dès 1218. La conquête est néanmoins ralentie par plusieurs problèmes, notamment les querelles de succession. Elle reprend en 1253 quand l'empereur Möngke (r. 1251-1259) charge son frère Hülegü de soumettre définitivement le monde musulman. Celui-ci accomplit méticuleusement sa tâche. Il s'empare de Bagdad en 1258 et fait exécuter le dernier Abbasside al-Musta‘sim (r. 1242-1258).

Quelques auteurs contemporains des événements présentent la chute du califat comme une catastrophe qui provoque la colère divine : un astre s'évanouit, des incendies et des inondations se produisent, un tremblement de terre secoue la mosquée du Prophète et le voile de la Kaaba se déchire. Mais le monde ne s'écroule pas, et la vie continue. Cela pousse quelques oulémas, dont le plus célèbre est Ahmad ibn Taymiyya, à réfléchir aux fondements de l'identité et de l'unité de l'*umma*.

Tout en continuant d'insister sur le fait que le politique et le religieux sont inséparables pour réussir ici-bas et dans l'au-delà, l'auteur d'*al-Siyâsa al-shar‘iyya* (*La Politique conforme à la charia*) souligne que toute forme « étatique » n'est qu'un outil pratique pour faire régner l'ordre et la justice à même de faciliter l'avènement d'une société consacrée à Dieu. Par conséquent, la Loi doit être le seul repère identitaire du croyant et non une entité politique, quelle que soit sa nature. C'est pour cette raison qu'Ibn Taymiyya ne plaide jamais en faveur du califat. Au contraire, il reconnaît explicitement la licéité[1] de la division politique du monde musulman. Chaque souverain est, désormais, considéré comme un véritable *imâm* sur ses propres territoires. L'ouléma damascène préconise seulement une coopération étroite entre les entités politiques musulmanes dont les sujets sont unis par les liens de la foi et de la haute culture : une solidarité islamique avant la lettre.

Quoi qu'il en soit, le califat a, pour des raisons purement politiques, des partisans puissants en terre d'islam. Quelque temps seulement après la chute de Bagdad, le gouverneur de La Mecque et le sultan mamelouk d'Égypte envoient

leur *bay‘a* au souverain hafside (est de l'Algérie, Tunisie et ouest de la Libye actuelles), qui prétendait être le titulaire légitime de la dignité califale. La victoire des Mamelouks sur les Mongols à ‘Ayn Jâlût en 1260 change la donne.

Al-Zâhir Baybars (r. 1260-1277) cherche à consolider un pouvoir acquis par le meurtre et à échapper à la suzeraineté jugée dangereuse des Hafsides. Il se pose en nouveau champion de l'islam en poursuivant le *djihad* contre les Francs et les Mongols, et en s'attirant les bonnes grâces des oulémas des quatre écoles juridiques du sunnisme et des dirigeants des confréries soufies. Mais il se rend compte très rapidement que sa position sera toujours fragile s'il n'obtient pas la sanction d'un pouvoir supérieur. Il décide donc de restaurer le califat, symbole d'unité de l'*umma*. Il fait proclamer un prince abbasside, ou reconnu comme tel, et lui décerne le titre d'al-Mustansir (r. 1261-1261). En contrepartie, celui-ci lui délègue l'ensemble de ses pouvoirs temporels et spirituels à la suite d'une cérémonie solennelle.

Une fois sa mission accomplie, le calife est encouragé à reprendre Bagdad, la capitale de ses ancêtres. Baybars lui fournit une petite troupe à cet effet. La campagne est un véritable désastre. L'armée est décimée par les Mongols, et le souverain disparaît à jamais. Le sultan est alors obligé de prêter serment d'allégeance à al-Hâkim (r. 1262-1302), un autre Abbasside, et de l'installer définitivement au Caire. C'est dans la lignée de ce dernier que se succéderont les califes jusqu'au début du XVI^{e} siècle.

Tout en étant les dépositaires légitimes de la souveraineté et les représentants de Dieu sur terre, les Abbassides du Caire sont privés de toutes leurs prérogatives, même les plus symboliques : leurs noms disparaissent progressivement des *khutba*-s et de la monnaie, car ils sont considérés comme de simples courtisans. Cela se voit particulièrement lors des cérémonies officielles, où ils occupent une place inférieure à celle des sultans. Leur rôle public se limite à investir les nouveaux souverains mamelouks des pleins pouvoirs. Une fois cette tâche accomplie, ils repassent dans l'ombre. En un mot, ils ne sont que des instruments de légitimation entre les mains des autorités en place. Une seule exception notoire : Al-Musta‘în (r. 1406-1414) occupe la double fonction de calife et de sultan pendant six mois en 1412, à cause des luttes de succession qui opposent différentes factions mamelouks.

Le califat abbasside du Caire est une institution mamelouk par excellence. Quelques monarques de Perse, d'Anatolie et d'Inde ont certes sollicité son investiture. Mais ses titulaires n'ont jamais pu recouvrer le prestige d'autrefois car ils n'ont jamais eu les moyens, les conditions et la volonté pour le faire. Ils se

comportent généralement comme de simples particuliers. En même temps, le sultanat absorbe définitivement toutes leurs attributions et acquiert enfin l'autonomie et la reconnaissance juridiques. Il n'est donc pas étonnant de voir disparaître ce califat avec la dynastie qui l'a instauré pour se légitimer. Après la prise de l'Égypte en 1517, le sultan ottoman Salîm I^{er} (r. 1512-1520), auréolé par tant de victoires, dépose le dernier calife dans l'indifférence générale. Le califat n'est pas aboli pour autant.

L'exception occidentale

Les Omeyyades et les Abbassides ont joué un rôle central dans l'histoire du califat. Toutefois, ils n'ont jamais été les seuls à réclamer cette dignité. Dès la fin du VII^{e} siècle, les prétendants se sont multipliés. La plupart d'entre eux entendent restaurer le véritable islam et l'unité de l'*umma* à partir d'une plate-forme territoriale plus ou moins étendue. Cette dynamique s'accélère durant la seconde moitié du VIII^{e} siècle, notamment au Maghreb. Éloigné du centre de l'Empire et des intérêts des califes, l'Occident musulman devient très rapidement un havre pour les mouvements d'opposition. Il finit par se détacher politiquement de l'Orient, dès la fin de l'époque omeyyade. Plusieurs dynasties aux prétentions califales apparaissent : les Midrarites, les Rustumides et les Idrissides. Mais elles ne présentent aucun danger pour Bagdad, car le rêve d'une monarchie universelle cède peu à peu la place à une idéologie pragmatique qui vise uniquement à légitimer le pouvoir et à consolider l'indépendance de l'entité politique créée. Ce n'est qu'au début du X^{e} siècle qu'un véritable empire voit le jour : les Fatimides (909-1171).

Les représentants de cette maison prétendent descendre du Prophète. Ils sont à la tête des ismâʻiliens, un mouvement politico-religieux qui a pour objectif de renverser les Abbassides en utilisant en grande partie leurs méthodes, notamment la mise en place d'un réseau efficace de propagande (*al-daʻwa*). À partir de 909, ils soumettent la plus grande partie du Maghreb. Soixante ans plus tard, al-Muʻizz (r. 953-973) s'empare de l'Égypte, étend son influence en Syrie et au Hedjaz et fonde Le Caire. Bagdad est sur le point de tomber !

À la tête d'un vaste empire, le souverain fatimide est, à l'instar des premiers califes, un théocrate. Ami et représentant de Dieu (*waliyy*), il est infaillible. Cela fait de lui la Loi incarnée, la source de tout savoir et le fondement de tout

pouvoir. Ces éléments deviennent les piliers de la doctrine ismâ‘ilienne. Al-Hâkim (r. 996-1021) essaie même d'aller plus loin. Il incite quelques partisans à proclamer son caractère divin. L'entreprise échoue. En théorie, le choix du calife est une affaire purement divine. Le souverain en place reçoit une révélation qui lui permet de désigner son successeur. Il rédige à cet effet un testament (*nass, wasiyya*). Les élites et les sujets n'interviennent aucunement dans ce processus unilatéral. Leur seul devoir est de se soumettre à la volonté divine en prêtant serment d'allégeance (*bay‘a*).

Les Fatimides ne parviennent pas à reconstituer l'unité originelle de la communauté. À l'instar des Abbassides, leurs territoires se réduisent peu à peu. Ils finissent même par tomber sous tutelle. Des vizirs puissants contrôlent les rouages de l'armée et de l'administration. Ils s'immiscent même dans les affaires de succession en désignant des candidats dociles. Le dernier grand vizir fatimide, qui n'est autre que Saladin, finit par abolir ce califat en rétablissant la *khutba* en faveur des Abbassides, en 1174.

Après la chute des Omeyyades en Orient en 750, ‘Abd al-Rahmân al-Dâkhil (r. 756-788), petit-fils du calife Hishâm, se réfugie en Andalousie et fonde le premier émirat musulman indépendant. Il continue néanmoins à reconnaître la suzeraineté nominale de Bagdad. Ses successeurs respectent plus ou moins cette tradition jusqu'au début du x^{e} siècle. L'affaiblissement des Abbassides et l'apparition des Fatimides inquiètent les émirs de Cordoue. ‘Abd al-Rahmân al-Nâsir (r. 912-961) doit agir pour préserver ses intérêts, surtout que le danger de la dynastie ismaélite grandit jour après jour. Il se proclame calife en 929.

Cet acte est justifié par le fait que les Abbassides sont incapables de protéger l'islam – entendez le sunnisme – et l'unité de l'*umma* contre les attaques des « hérétiques » chiites. Cette tâche sacrée incombe désormais aux Omeyyades, descendants des grands califes de l'islam et représentants du noble lignage de Quraysh. Soutenu par les élites locales, notamment les oulémas, ‘Abd al-Rahmân al-Nâsir élabore une idéologie califale qui reprend largement les thèmes classiques, particulièrement la notion de représentation de Dieu sur terre.

Pour soutenir ses prétentions califales et se protéger contre toute incursion fatimide, le maître de l'Andalousie inaugure une politique expansionniste au Maghreb qui aboutit au contrôle direct et indirect de plusieurs régions d'al-Maghrib al-Aqsâ – le futur Maroc. Mais cette politique ne lui survit pas. Ses descendants, moins énergiques, sont peu à peu mis sous tutelle, comme leurs concurrents du Caire et de Bagdad, par de puissants vizirs, dont le plus célèbre est al-Mansûr ibn Abî ‘Âmir. Le califat finit par être aboli en 1031 et remplacé

par un grand nombre de petits émirats indépendants, connus sous le nom de Taïfas (*mulûk al-tawâ'if*). L'idée d'un califat d'Occident ne disparaît pas pour autant. Les dynasties qui voient le jour au Maroc prennent le relais !

La dynastie des Almohades (1130-1269) est issue d'un mouvement qui prône une réforme religieuse profonde et le *djihad* à la fois contre les populations musulmanes jugées infidèles et les royaumes chrétiens de la péninsule Ibérique. Ce mouvement s'appuie sur une idéologie syncrétique où se mêlent des éléments du sunnisme, du chiisme, du soufisme et du mu‘tazilisme. Son fondateur, Muhammad ibn Tûmart, prend le titre d'al-Mahdî (le Messie) et se considère comme l'*imâm* infaillible chargé de restaurer la pureté de l'islam. Il promet à ses disciples la domination universelle. ‘Abd al-Mu'min ibn ‘Alī (r. 1130-1163), le plus éminent d'entre eux, s'attelle à cette tâche sacrée. Il adopte la titulature califale et conquiert, en quelques décennies seulement, un grand territoire allant de l'Atlantique aux confins de la Cyrénaïque et de l'Andalousie jusqu'aux lisières du Sahara.

L'ordre almohade s'effondre au début du XIIIe siècle. Plusieurs maisons royales rivales se partagent sa dépouille. Deux d'entre elles aspirent à la dignité califale : les Hafsides (1228-1574) et les Marînides (1269-1465). Même si les premiers semblent avoir hérité du charisme de leurs illustres prédécesseurs, les seconds se montrent plus entreprenants. Dès leur avènement, ils reprennent le flambeau du *djihad* en Andalousie et mènent une politique religieuse active, en comptant sur le soutien des oulémas de l'école malikite et des chefs des voies soufies. Ils essaient également de reconstituer l'empire maghrébin. Plusieurs campagnes militaires sont organisées pour réaliser cet objectif, particulièrement sous Abû al-Hasan (r. 1331-1348) et son fils Abû ‘Inân (r. 1348-1358).

Cette politique califale n'est en réalité qu'une parenthèse d'environ cinquante années au regard des deux siècles que dure cette dynastie, à cause de la structure du pouvoir marînide qui favorise les luttes intestines, l'échec du *djihad* en Andalousie, la résistance des différentes entités politiques locales et le manque de moyens financiers. L'abandon de cette politique entraîne la dégradation de l'Empire. Les révolutions de palais se multiplient, la réalité du pouvoir échappe aux souverains et de plus en plus de régions recouvrent leur indépendance. Cette situation de crise favorise l'intervention étrangère. Les Portugais et les Espagnols enlèvent la plupart des ports marocains entre le XVe et le début du XVIe siècle, et l'Empire ottoman commence à s'intéresser sérieusement au Maroc en raison de sa façade atlantique.

Née dans une période peu favorable aux entités politiques périphériques, la dynastie des Zaydânides (1510-1659) évolue dans un contexte national et international particulier. Pour se faire une place dans un espace marocain fragmenté et en proie aux convoitises ibériques et ottomanes, les souverains de cette maison régnante ont dû adopter un système de légitimation sans faille, mettre en place des institutions efficaces et mener une activité diplomatique énergique dans le but d'asseoir et de légitimer leur pouvoir au Maroc, de se prémunir des menaces étrangères et, enfin, de mener une politique expansionniste. Ce *projet triptyque* a été mis en œuvre durant le long règne du sultan Ahmad al-Mansûr (r. 1578-1603). Cela aboutit à la reconstitution d'un califat d'Occident qui englobe le Maroc, les oasis sahariennes (le sud-ouest de l'Algérie actuelle), le Shanqît (la Mauritanie actuelle) et le Soudan occidental (le Mali et une partie du Niger actuels).

La pierre angulaire de ce régime, que les sources appellent *al-Makhzan*, et son élément le plus durable restent l'idéologie. Afin de sacraliser son projet, al-Mansûr adapte pour mieux l'adopter l'idéologie califale, unique « récipient » idéologique et institutionnel dans lequel il pouvait puiser pour frapper l'imaginaire de ses sujets et coreligionnaires. Chargés de références classiques, les supports de l'idéologie califale d'al-Mansûr visent avant tout à bâtir une filiation directe et ininterrompue entre lui et l'Âge d'or de l'islam, notamment avec les premières générations de musulmans. Ces supports visent également à faire de lui le dépositaire unique et exclusif de l'héritage du Prophète de l'islam et l'intermédiaire unique entre le Ciel et la terre. En un mot, le souverain zaydânide est *qutb al-zaman*, l'axe de l'univers autour duquel tout tourne.

Trois sortes de filiations avec le prophète Muhammad sont possibles en islam : une filiation biologique (être descendant du Prophète par sa fille Fâtima), une filiation scientifique (à travers l'acquisition du savoir religieux) et une filiation spirituelle (à travers une initiation mystique). Le monarque marocain entreprend de monopoliser ces trois voies, du moins d'un point de vue discursif. Pour faire valoir ses prétentions, al-Mansûr met en circulation un arbre généalogique et élabore, avec l'aide de ses affidés, plusieurs traditions sur l'origine et l'établissement de ses ancêtres au Maroc. La création de ce grand récit s'inscrit dans l'air du temps et constitue un enjeu politique important puisque d'elle dépendent certaines revendications en matière de droit, de statut et de pouvoir.

Souffrant de plusieurs années de mauvaise récolte et de luttes fratricides, les habitants d'une petite oasis du sud-est du Maroc se rendent en pèlerinage à

La Mecque. L'un de leurs objectifs est de convaincre un descendant du Prophète de venir s'installer parmi eux, dans le but de profiter de ses pouvoirs surnaturels pour rétablir la paix et la prospérité. L'ancêtre des Zaydânides aurait accepté. C'est là un exemple parfait de ce que les chercheurs en sciences sociales appellent le mythe de l'étranger.

Al-Mansûr prétend descendre en droite ligne d'al-Hasan, petit-fils du Prophète par sa fille Fâṭima et son cousin ‘Alî. Cette généalogie lui donne non seulement un caractère sacré, mais lui permet de jouer un rôle politique structurant : il se présente comme une personnalité supratribale qui peut jouer un rôle de tiers-séparateur et d'arbitre entre les différents acteurs d'un espace marocain fragmenté en proie aux luttes segmentaires. D'un point de vue juridique, cette généalogie qurayshite lui donne une supériorité certaine par rapport à ses ennemis ottomans.

La structure généalogique du savoir islamique facilite également le rattachement au Prophète. Une chaîne de transmetteurs (*al-sanad*) qui remonte jusqu'à Muhammad garantit cette filiation. Ayant reçu une formation solide dans tous les domaines du savoir connu de l'époque, Ahmad al-Mansûr utilise l'arme du savoir pour s'attirer les faveurs des oulémas, prouver qu'il peut contrôler le champ religieux en sa qualité de *mujtahid* et montrer qu'il remplit une condition indispensable pour accéder au califat, contrairement au souverain ottoman.

Acquérir le savoir n'est que la première étape dans le parcours initiatique qui doit mener à la sainteté. L'intégration de tous les éléments de l'éthos soufi (la formation spirituelle auprès d'un maître mystique, les prières surérogatoires[2], la méditation, les visites pieuses, les invocations, les causeries religieuses, les rêves prémonitoires et une politique de don, etc.) pousse al-Mansûr à s'autoproclamer *al-qutb* (le Pôle), c'est-à-dire la personne la plus pieuse de son époque, qui maintient l'équilibre cosmique grâce à sa relation privilégiée avec Dieu. La sainteté du calife d'Occident se manifeste à travers la *baraka* qu'il communique aux gens et aux objets, notamment en accomplissant des prodiges (*karâmât*) en relation avec les préoccupations spirituelles et temporelles de ses sujets (l'eau, la nourriture, la domination des bêtes féroces, la vision des prophètes, les voyages nocturnes, etc.).

Si le discours légitimateur est destiné principalement aux élites, les insignes du pouvoir et le cérémonial, inspirés de l'islam classique, sont autant de signes de la volonté du souverain de donner à voir son pouvoir au plus grand nombre et de diffuser l'idéologie califale à grande échelle. À travers des techniques de communication, alors parfaitement rodées depuis les rives du Bosphore jusqu'à celles de la Tamise, Ahmad al-Mansûr a pour objectif de faire de la Cour une

réplique du cosmos : autour de lui, à la fois au centre et au sommet de la Cour, tourne l'ensemble de l'univers. Les processions spectaculaires et les tournées théâtralisées sont autant d'occasions pour lui d'affirmer sa centralité et son caractère omnipotent quasi divin.

Il profite ainsi de chaque occasion politique ou religieuse pour mettre son pouvoir en scène. Il prononce le prêche et dirige les prières du vendredi, de la fête de la fin du ramadan et celle du sacrifice, qu'il accomplit d'ailleurs de sa propre main. Il organise des processions et des banquets à l'occasion de la Nativité du Prophète (*al-mawlid al-nabawî*). Même les multiples déplacements du souverain et l'accueil des ambassades étrangères sont mis à profit pour magnifier son image. Toutefois, aucun rituel politique ne dépasse en grandeur et en magnificence les cérémonies de prestation d'allégeance (*al-bay‘a*) et de renouvellement d'allégeance (*tajdîd al-bay‘a*) qui symbolisent la soumission des sujets.

Pour « monter sur scène », al-Mansûr revêt ses habits d'apparat, dont la couleur blanche symbolise la continuité du califat d'Occident indépendant. Depuis le VIIIe siècle, les Omeyyades d'Andalousie portent cette couleur blanche pour se distinguer de leurs ennemis abbassides et affirmer crânement leur indépendance. À partir du XIIe siècle, les dynasties marocaines adoptent cette tradition et les prétentions qu'elle sous-tend. Ce monarque possède également une multitude d'insignes de pouvoir : un exemplaire du Coran attribué au conquérant du Maghreb ‘Uqba ibn Nâfi‘, une épée, des exemplaires fort anciens des deux recueils de traditions prophétiques compilés par al-Bukhârî et Muslim, etc. Mais la « marque distinctive de la souveraineté » de la monarchie marocaine reste l'ombrelle. Cet instrument, conçu pour abriter le souverain en marche, est un manche couronné d'un dôme qui semble représenter l'axe de l'univers et la voûte céleste. Son propriétaire serait le cœur de l'univers. Insigne utilisé depuis l'époque babylonienne, il a été adopté par le frère d'al-Mansûr, ‘Abd al-Malik al-Mu'tasim (r. 1576-1578). Celui-ci se serait inspiré soit des nombreux souverains musulmans qui l'utilisent depuis le IXe siècle, notamment les Fatimides, soit de la Rome papale où il a été captif quelque temps après la bataille de Lépante.

Le lecteur peut se demander pourquoi nous nous sommes particulièrement intéressés au cas d'Ahmad al-Mansûr. Au moins deux raisons motivent ce « traitement de faveur ». D'une part, l'œuvre de ce souverain montre de manière claire, quasi idéale-typique, les efforts entrepris par les monarques musulmans pour légitimer leur pouvoir depuis le Haut Moyen Âge. D'autre part, cette œuvre

se perpétue jusqu'à nos jours. En effet, le régime de domination mis en place par ce calife demeure inchangé jusqu'au début du XX^e siècle, malgré la chute des Zaydânides et l'avènement des Alaouites (depuis 1668). Après l'intermède colonial, Hassan II (r. 1961-1999) et ses conseillers reprennent les principaux éléments de cette idéologie califale pour justifier l'instauration d'un régime autoritaire au Maroc. Au début du XXI^e siècle, elle est encore sollicitée pour combattre les islamismes et étendre l'influence du Maroc en Afrique de l'Ouest. Nous y reviendrons.

V

Le royaume céleste

Les différents conflits qui secouent la communauté des croyants depuis l'assassinat de ‘Uthmân ibn ‘Affân en 656 ont poussé les principaux groupes politico-religieux à édifier un discours pour légitimer ou dénoncer l'ordre établi. Ce processus commence modestement vers la fin du VII^e^ siècle avec la mise en circulation de traditions attribuées à Muhammad, avant de se complexifier progressivement à la faveur des vicissitudes que connaît l'Empire musulman. Deux nouvelles disciplines apparaissent et se développent entre les VIII^e^ et XIV^e^ siècles : la théologie et le droit politiques. Leurs promoteurs s'appuient sur des arguments religieux, mythologiques, historiques et rationnels, pour répondre aux questions suivantes : qui est le successeur légitime du Prophète ? Comment doit-on le choisir ? Quelles sont ses prérogatives ? Que faire pour préserver l'unité de l'*umma* et se prémunir de la *fitna* ?

Le véritable califat

À l'exception de quelques voix minoritaires, la plupart des groupes qui s'activent dans le champ politico-religieux musulman durant les premiers siècles de l'hégire ne remettent pas en cause l'existence de l'institution califale. Celle-ci s'avère indispensable pour réaliser les objectifs temporels et spirituels de la communauté. Elle est considérée progressivement, pour des raisons à la fois scripturaires et rationnelles, comme l'un des fondements de la religion (*usûl al-*

dîn) sans lesquels le monde replonge dans l'anarchie préislamique (*al-jâhiliyya*). Cela veut dire que les luttes politiques et idéologiques qui opposent les différents groupes ne concernent point – comme nous l'avons vu plus haut – la nature et les prérogatives du califat, mais plutôt l'identité de son titulaire. Deux questions fondamentales, toujours d'actualité, mobilisent toutes les énergies : la légitimité des quatre premiers califes et la légitimité des Omeyyades et des Abbassides.

Après la première guerre civile, les groupes politico-religieux naissants essaient de justifier leur existence et de définir leur identité, notamment en clarifiant leurs liens avec les quatre premiers califes et les dynasties régnantes. À l'aide de *hadîth* inventés et d'anecdotes historiques fabriquées, ils dressent les listes du ou des souverains légitimes. Pour simplifier une réalité très complexe et confuse à cause du manque de sources de première main, nous dirons que la plupart des groupes appartiennent à trois grands courants idéal-typiques : les partisans de ʻUthmân (*shîʻat ʻUthmân* ou *al-ʻuthmâniyya*), qui légitiment les trois premiers califes, les kharijites (*al-khawârij*), qui reconnaissent les deux premiers, et enfin les partisans de ʻAlî (*shîʻat ʻAlî*), qui épousent la cause du quatrième seulement.

Le dialogue, les débats et les querelles entre ces courants engendrent une véritable théologie politique à partir du VIIIe siècle. Les oulémas de chaque courant, qui font office d'intellectuels organiques, élaborent un discours de plus en plus sophistiqué pour défendre leurs positions et réfuter celles des autres. Ce discours ne se retrouve pas seulement dans les écrits théologiques à proprement parler, mais également dans les productions juridiques, historiques, littéraires et même poétiques, comme le montre bien l'œuvre du célèbre polygraphe al-Jâhiz.

Le développement et la ramification de ces courants inquiètent, pour des raisons différentes, le pouvoir en place et quelques groupes d'oulémas, notamment les collecteurs de traditions (*ahl al-hadîth*). À défaut de restaurer l'unité originelle de l'*umma*, ils veulent réduire le fossé qui ne cesse de se creuser entre ses différentes composantes. Pour ce faire, ils essaient, entre autres, de mettre en place un discours susceptible de toucher le plus grand nombre. Une théologie politique du compromis. Celle-ci repose sur une idée maîtresse : la sacralisation des compagnons de Muhammad (*al-sahâba*) et de leurs parcours.

Choisis par Dieu pour être les dépositaires et les transmetteurs de la vraie religion, les Compagnons sont des hommes exceptionnels auxquels tous les croyants doivent une profonde vénération. Aucun individu, quel qu'il soit, ne peut critiquer leurs actes et *a fortiori* les exclure de la communauté et du salut (*al-takfîr*). Cela vaut particulièrement pour ceux qui ont participé à la *fitna*, car

leurs divergences ne sont pas le résultat d'intérêts bassement humains, mais bien le fruit d'efforts d'interprétation (*ijtihâd*) pour réaliser le bien commun. Par conséquent, il faut s'abstenir d'évoquer leurs désaccords. D'ailleurs, de vains efforts seront déployés pour réécrire cet épisode fondateur de l'histoire de l'islam.

C'est dans ce contexte particulier que le mythe des califes bien dirigés voit le jour. Pour des raisons objectives et subjectives rappelées dans le chapitre II, les promoteurs de la théologie du compromis considèrent que les quatre premiers successeurs de Muhammad sont des souverains légitimes. Reste à résoudre une question épineuse : qui est le meilleur (*al-afdal*) d'entre eux ? À l'issue d'âpres débats où les qualités, les mérites et les vertus de chacun d'eux sont passés en revue, on décide que l'ordre d'accession au califat reflète à lui seul le degré d'excellence. Abû Bakr est donc le meilleur. Il est suivi par ‘Umar, ‘Uthmân et ‘Alî. Cette proposition est loin de plaire aux leaders d'opinion chiites, qui voient en ce dernier le meilleur Compagnon et le seul calife légitime. Pour eux, tous ceux qui s'obstinent à refuser cette vérité transcendantale, y compris les disciples de Muhammad, sont des mécréants.

Si les tentatives de rapprochement échouent, le dogme de la sacralité des Compagnons et le mythe des califes bien dirigés deviennent des piliers de la doctrine sunnite à partir de la seconde moitié du IXe siècle. Ils seront développés et étayés par des générations d'oulémas (al-Ash‘arî, al-Bâqillânî, al-Baghdâdî, Ibn Hazm, Abû Ya‘lâ ibn al-Farrâ', al-Juwaynî, al-Mutawallî, al-Bazdawî, al-Ghazâlî, Abû Bakr ibn al-‘Arabî, al-Nasafî, al-Shahristânî, al-Râzî, al-Âmidî et Ibn Taymiyya) à la faveur des conflits idéologiques et politiques qui les opposent aux autres courants de l'islam, notamment le chiisme. Nous ne serons donc pas étonnés de voir que l'apogée de la théologie dialectique (‘*ilm al-kalâm*) en général et de la théologie politique en particulier se situe à un moment de fortes tensions entre ces deux courants entre les Xe et XIe siècles.

Le mythe du califat bien dirigé ne peut pas être envisagé uniquement sous l'angle de la théologie politique du compromis, car il reflète également la position des groupes d'opposition non ‘alîdes et non kharijites – ceux-là même qui allaient constituer l'ossature du sunnisme – vis-à-vis des califes de Damas et de Bagdad. Pour diverses raisons, notamment la déception et la marginalisation, ces groupes rejettent les Omeyyades et les Abbassides. Ils torpillent leur légitimité en utilisant une nouvelle fois des *hadîth* et des anecdotes historiques qui sont apocryphes. Mais leur arme la plus formidable est sans doute l'élaboration méticuleuse du mythe des califes bien dirigés.

Pour eux, le califat véritable n'aura duré que trente ans. C'est durant cette courte période que le Royaume céleste tant attendu s'est enfin réalisé sur terre. Celui-ci est caractérisé par la perfection et l'absence des rapports de domination. Les gouvernants et les gouvernés sont unis pour réaliser les desseins divins. Autrement dit, l'observation stricte de la lettre et de l'esprit de la Loi, en privé et en public, a garanti aux premiers musulmans une vie paradisiaque. Un vrai état de nature.

Cette parenthèse de justice absolue a été possible en premier lieu grâce aux qualités religieuses et morales exceptionnelles des premiers monarques de l'islam. Choisis librement par les membres les plus éminents et les plus pieux de la communauté, ils appliquent scrupuleusement les préceptes divins dans tous les domaines, y compris dans leur vie privée. De même, ils n'accaparent pas le pouvoir. Ils favorisent une politique « participative » qui permet aux croyants d'avoir une place dans le processus de prise de décision. Cette modestie se voit encore plus dans l'absence d'insignes du pouvoir, d'habits d'apparat et de pompe. Une anecdote célèbre montre bien comment ‘Umar ibn al-Khattâb, l'archétype du calife juste et proche de ses sujets, réprimande ses généraux lors de l'une de ses visites en Syrie-Palestine car ils le reçoivent entourés des symboles extérieurs du pouvoir (garde prétorienne, habits de soie, armes serties de pierres précieuses et bijoux). Ce qui est contraire à l'esprit de l'islam.

Les croyants ont été expulsés de ce paradis à cause de la corruption des Omeyyades et des Abbassides. Ces derniers ont perverti le califat en introduisant toutes sortes d'innovations blâmables (*bida‘*), telles que l'hérédité, les gardes du corps, les prisons, le travail forcé, les insignes du pouvoir et le cérémonial. Les deux dynasties impériales sont accusées d'avoir transformé le califat en royauté (*mulk*). Leur pouvoir est décrit comme une entreprise autoritaire (*jabriyya*, *qahr* et *ghalaba*), monopoliste (*istibdâd*) et prédatrice (*‘adûd*), qui repose sur le rétablissement des rapports de domination et la distinction stricte entre gouvernants et gouvernés. Ils sont donc illégitimes car, au lieu de suivre le modèle des califes bien dirigés, ils ont préféré reproduire les modèles byzantin et sassanide (*qaysariyya* et *kisrawiyya*).

La transformation du califat en royauté n'implique nullement le déclenchement d'un processus de sécularisation. Les textes disponibles sont clairs à ce sujet. La séparation du politique et du religieux est impensable. Même les rares auteurs qui opposent la royauté religieuse à la royauté terrestre ne l'envisagent pas en termes de séparation. Mais plutôt en termes de distinction

entre un bon et un mauvais régime. Et, si nous tenons compte de l'influence directe ou indirecte d'Aristote sur les oulémas, les choses deviennent limpides.

Le philosophe grec écrit dans *Les Politiques* que tout mode de gouvernement connaît une forme juste et une forme déviée, selon que le pouvoir s'exerce en vue de l'intérêt général ou de l'intérêt particulier. Pour rendre les choses simples, il établit une typologie des régimes politiques. Le premier d'entre eux est le gouvernement d'un seul. Si le chef accomplit son devoir en cherchant le bien commun et en faisant preuve d'abnégation, de dévouement et d'excellence, le régime qu'il dirige porte le nom de monarchie. Par contre, si son action est guidée par la terreur, la cupidité et l'intérêt personnel, le régime qu'il dirige porte le nom de tyrannie. En transposant cette typologie dans le contexte musulman, il suffirait donc de remplacer le terme monarchie par califat et le terme tyrannie par royauté.

Malgré tous les efforts déployés durant plusieurs décennies, les différents mouvements d'opposition n'arrivent pas à rétablir le califat bien dirigé qui repose sur le gouvernement du meilleur (*al-afdal*). Il n'y avait d'autres solutions que de reconnaître le fait accompli et l'ordre établi, surtout qu'un grand nombre d'oulémas, tentés par les bénéfices du pouvoir, se sont laissé coopter par les autorités de Damas et de Bagdad. La justification théologique de ce changement de cap ne tarde pas à faire son apparition : la mise en application de l'orthodoxie et de l'orthopraxie nécessite l'existence d'un ordre politique fort et stable. Et comme la restauration du gouvernement du meilleur se révèle impossible, il faut se contenter du gouvernement du moins bon (*al-mafdûl*) tout en sachant que son pouvoir est tyrannique. Les grands recueils de traditions attribués à Muhammad montrent bien que la royauté devient acceptable, à partir du IXe siècle, tant qu'elle veille à l'accomplissement des devoirs qui permettent de réussir ici-bas et dans l'au-delà. Les écrits théologiques et juridiques des Xe et XIe siècles confirment cette nouvelle réalité, car les oulémas avaient besoin du soutien des pouvoirs sunnites face à la montée en puissance des dynasties chiites.

Cela dit, ce régime ne devient jamais légitime. Restaurer le califat bien dirigé demeure un rêve qui taraude les esprits de nombreux intellectuels et militants jusqu'à nos jours. La plupart des écrits religieux et littéraires – et maintenant les séries, les émissions, les documentaires et les films – continuent à affirmer que le califat bien dirigé est le meilleur des régimes, bien qu'il n'ait jamais existé en réalité. Même le célèbre Ibn Khaldûn ne fait pas figure d'exception. Après une analyse originale – bien qu'approximative sur de nombreux aspects – des systèmes de gouvernance musulmans, il nous fournit une conclusion des plus

banales et des moins convaincantes : la justice absolue ne se trouve que dans le califat légitime.

Ce qu'être calife signifie

Nous avons vu que les candidats au califat doivent, dès l'époque primitive, remplir un certain nombre de conditions. Mais celles-ci restent tacites, dans le sens où elles n'ont jamais été formalisées. La situation n'évolue guère sous les Omeyyades et les premiers Abbassides. Le même constat est à faire en ce qui concerne les modalités d'accession au pouvoir et de son exercice.

Alors que les différentes branches du « droit » musulman se développent de manière phénoménale durant les cinq premiers siècles de l'hégire, nous constatons l'inexistence d'un « droit » politique digne de ce nom : c'est-à-dire un ensemble de normes mises en place par des spécialistes – en l'occurrence les oulémas – pour organiser et institutionnaliser le processus politique. Les opinions juridiques relatives à l'organisation du califat et à la gestion des affaires de la communauté restent éparpillées dans les recueils de *hadîth*, les sommes de jurisprudences, les chroniques, les dictionnaires biographiques et les anthologies littéraires. Cette absence de formalisation et de codification peut s'expliquer par plusieurs facteurs, dont le plus important est la crainte des califes de voir leur pouvoir – considéré comme une propriété privée – encadré, limité voire diminué.

Ce n'est qu'au XIe siècle qu'un « droit » politique fait son apparition. Les deux juristes les plus réputés de l'entourage du calife al-Qâ'im, le hanbalite Abû Ya‘lâ ibn al-Farrâ' et le shâfi‘ite Abû al-Hasan al-Mâwardî, écrivent deux traités sur les fondements du pouvoir en islam qui portent le même titre : *al-Ahkâm al-sultâniyya* (*Les ordonnances gouvernementales*). Compilés dans un contexte particulier – la résurgence religieuse et politique du sunnisme –, ces deux ouvrages visent à réaliser un triple objectif. Les deux oulémas veulent en effet prouver la centralité et l'importance de l'institution califale, trouver un compromis entre celle-ci et les pouvoirs autonomes qui dirigent effectivement l'ensemble du monde musulman et réglementer tous les domaines du gouvernement (le vizirat, l'émirat, les impôts, la judicature, les peines légales, la police, l'inspection des marchés, le *djihad*) conformément aux préceptes de la *charia.*

Dans un style simple, clair et concis, Abû Ya‘lâ et al-Mâwardî fixent pour la première fois un système de règles concernant le califat en s'inspirant largement des pratiques politiques du premier siècle de l'hégire telles qu'elles ont été rapportées par les récits traditionnels. Mais, avant de présenter les grandes lignes de ce système tout en tenant compte des additions et des critiques d'autres oulémas, il convient de dire que son importance ne réside pas tant dans sa capacité à fournir des clés de compréhension du califat historique que dans la réinvention de celui-ci. Petit à petit, la majorité des sunnites – y compris les gouvernants et les prétendants – ne voit plus cette institution qu'à travers les abstractions des deux oulémas de la cour abbasside et de leurs collègues, même si elles n'ont rien à voir avec la réalité.

La nomenclature idéale en question

Al-Mâwardî est le premier à fournir une définition à la fois claire et succincte du califat. Celle-ci sera reprise ensuite par la plupart des auteurs qui aborderont le sujet. Le titulaire de cette fonction est le lieutenant du Prophète chargé de sauvegarder la religion et d'administrer les intérêts terrestres des croyants. Le rôle central que joue cette institution dans l'économie du salut justifie son caractère obligatoire (*wâjida*). En effet, la désignation du chef de la communauté est un devoir religieux (*fard*) qui n'incombe toutefois pas à l'ensemble de la communauté. Seule une petite élite est habilitée à y procéder.

Les candidats au califat doivent remplir les conditions suivantes : l'islam, la masculinité, la puberté, l'ascendance qurayshite, l'honorabilité, la capacité d'instaurer l'ordre, la maîtrise des sciences religieuses, la possession du jugement nécessaire pour gérer les affaires de l'Empire, la bravoure et l'énergie pour protéger les territoires musulmans et mener le *djihad,* l'intégrité des sens (l'ouïe, la vue et l'usage de la langue) et enfin la sanité des organes.

Quoique sans valeur, car elle n'a jamais été respectée, cette nomenclature a provoqué énormément de débats au sein de la corporation cléricale. Beaucoup d'oulémas ont sévèrement critiqué un certain nombre de ces conditions. L'ascendance qurayshite et la maîtrise des sciences religieuses figurent en tête de liste.

Plusieurs figures religieuses comme al-Bâqillânî, al-Juwaynî et Ibn Khaldûn soutiennent que toute personne qui possède les moyens nécessaires pour

gouverner la communauté peut légitimement prétendre à la dignité suprême. Pour donner du poids à leur position, ils mobilisent des arguments traditionnels et rationnels. D'une part, ils soulignent le caractère faible voire apocryphe de tous les *hadîth* qui font du califat un lot réservé aux Qurayshites. D'autre part, ils indiquent l'existence de *hadîth* qui ouvrent la compétition à tous les musulmans, même s'ils sont d'origine servile. Par ailleurs, ils affirment que les Qurayshites ont perdu tout moyen d'agir depuis longtemps. En conséquence, ils ne méritent plus la direction suprême de la communauté. Sans remettre en cause la bonne foi des oulémas qui ont critiqué cette condition, il faut signaler que la plupart d'entre eux défendaient en fait les prétentions de puissants souverains non qurayshites au califat. C'est le cas par exemple d'al-Juwaynî avec le Grand vizir saljukide Nizâm al-Mulk. Dans ce domaine, il n'a fait que suivre les traces de ses illustres devanciers qui ont inventé les traditions en faveur de Quraysh !

Pour défendre l'autorité, l'autonomie et les intérêts de leur corporation, un grand nombre de clercs affirment qu'un prétendant au califat n'a pas besoin d'être un *mujtahid*, c'est-à-dire être en mesure de déduire la norme juridico-religieuse en puisant directement dans les sources scripturaires ou en utilisant le syllogisme. Il suffit qu'il soit en mesure de faire appliquer la *charia* telle qu'elle a été élaborée par leurs soins. D'autres oulémas adoptent le raisonnement contraire pour obtenir le même résultat. D'après eux, le calife doit être le plus grand *mujtahid* de son temps pour pouvoir répondre à toutes les préoccupations temporelles et spirituelles de ses sujets. L'objectif principal de cette exigence n'est pas de pousser les souverains à perfectionner leur savoir, mais plutôt de les discréditer et de se rendre par la même occasion indispensables.

Un calife arrive au pouvoir de deux manières différentes. Soit il est nommé par son prédécesseur (*wilâyat al-‘ahd*), soit il est choisi par un groupe restreint appelé *ahl al-ikhtiyâr* (les gens qui choisissent) ou *ahl al-hall wa al-‘aqd* (les gens qui délient et lient). La composition de ce groupe n'a jamais été précisée. Ce qui laisse la place à toutes sortes de combinaisons suivant l'évolution des rapports de force. Historiquement, seules deux catégories ont joué un rôle réel dans la sélection des commandeurs des croyants : les vizirs et les chefs militaires. Par ailleurs, les oulémas reconnaissent implicitement une troisième voie pour accéder au califat : l'utilisation de la force armée.

Le premier procédé de désignation a un objectif pratique : légitimer le mode de succession dynastique sans jamais l'indiquer expressément. Le deuxième, lui, a un objectif à la fois pratique et dogmatique : permettre la désignation d'un chef en cas de vacance du pouvoir, laisser la possibilité à la communauté de participer

au choix de son souverain et valider le mode de désignation des premier et troisième califes de l'islam. Quant au troisième, il vise à légaliser les nombreux coups de force qu'a connus l'histoire musulmane.

Quoi qu'il en soit, le calife n'entre en fonction officiellement qu'après avoir reçu le serment d'allégeance (*al-bay‘a*). Ce rituel se passe en deux temps. Tout d'abord, les membres les plus éminents de la coalition gouvernante reconnaissent le pouvoir du nouveau chef dans le cadre du serment privé (*al-bay‘a al-khâssa*). Vient ensuite le tour d'une audience plus large dans le cadre du serment public (*al-bay‘a al-‘âmma*). La majorité de la population (*al-sawâd, al-jumhûr*) est bien sûr exclue de ce processus élitiste, même si quelques voix ultraminoritaires ont appelé à sa participation !

Bien que les oulémas insistent sur le caractère constitutif de la *bay‘a*, il ne s'agit en réalité que d'un acte déclaratif. Le candidat est déjà souverain en acte grâce aux ressources qu'il possède. Il ne lui manque plus qu'une mise en scène pour le devenir *de jure*. Après avoir été reconnu par les siens, il s'impose aux autres et les oblige à lui prêter serment. Malgré cela, la majorité des clercs de l'islam insiste sur le caractère contractuel (*‘aqd*) de la *bay‘a*. Mais c'est un contrat d'un genre particulier : une mise sous tutelle. Alors que le gouvernant ne s'engage à presque rien, les gouvernés, eux, sont appelés à se soumettre inconditionnellement. Pour rendre compte de cette réalité, quelques textes ne parlent plus de *‘aqd* mais de *‘aqd idtirâr* (un contrat de force majeure) ou d'*in‘iqâd al-shawka* (un contrat forcé).

Une fois en poste, le commandeur des croyants doit assumer personnellement le gouvernement pour accomplir les missions politico-religieuses suivantes : veiller au maintien de l'orthodoxie religieuse, rendre justice et faire régner l'équité, défendre l'Empire et assurer la sécurité des routes, appliquer les peines légales pour garantir la justice, fortifier et défendre les frontières de l'islam, mener le *djihad* pour garantir la supériorité de l'islam, prélever les aumônes, les dîmes et les impôts sans commettre d'injustices, déterminer de manière juste les salaires et les charges qui incombent au Trésor, et, enfin, nommer des gens compétents et loyaux aux différents postes.

Cette liste des attributions montre bien que les oulémas continuent à percevoir le chef de la communauté comme le « fondement de toute souveraineté », pour reprendre l'expression du célèbre ouléma Jalâl al-Dîn al-Suyûtî. En effet, l'*imâm* dispose d'un pouvoir quasi absolu dans tous les domaines. Cela fait de toutes les autres instances de l'Empire une simple émanation de l'institution califale. Même le terrain législatif, réservé théoriquement aux oulémas depuis le IXe siècle, ne lui

échappe pas. Outre la capacité de contrôler l'initiative religieuse, le souverain peut légiférer dans des domaines non couverts par la *charia*, à condition de respecter son esprit. Pour une fois, la doctrine des oulémas correspond à la réalité historique. Les califes, puis les différents souverains qui se sont partagé la dépouille de leur empire, ont effectivement disposé de toutes ces prérogatives !

Le califat est une charge à vie. Le « droit » politique prévoit toutefois trois causes de son extinction : la mort, l'abdication (*khal‘ al-nafs*) et la destitution (*al-khal‘*). Si la première survient dans la plupart des cas naturellement, les deux autres sont provoquées par des circonstances exceptionnelles. Acte unilatéral et souverain en apparence, l'abdication est généralement le résultat de pressions politiques insoutenables. Tous les califes qui ont renoncé à leur fonction l'ont fait sous la menace. En théorie, la destitution du chef de la communauté devient légale quand celui-ci perd une des qualités physiques, morales ou intellectuelles indispensables à l'accomplissement de sa mission. Ces conditions ont été largement développées par les oulémas à cause du nombre élevé de califes abbassides qui ont été destitués (quatorze sur trente-huit). Mais la raison réelle n'a jamais été vraiment débattue : le conflit persistant entre les monarques et les leaders des coalitions gouvernantes. Pour défendre leurs intérêts, ces derniers projettent parfois de se débarrasser de leur « maître ». Mais, comme il n'y a souvent pas de raison légale pour le faire, ils se sentent obligés d'en créer une de toutes pièces. Ainsi, pas moins de quatre Abbassides ont été aveuglés avant la proclamation de leur déchéance. En effet, la vue est une condition indispensable pour assurer la direction de l'*umma*.

Au fondement de l'absolutisme

Au nom du droit de résistance à la tyrannie, plusieurs groupes politico-religieux se sont révoltés contre l'ordre établi depuis l'époque de ‘Uthmân ibn ‘Affân. Pour justifier leur entreprise d'un point de vue religieux, ils mobilisent très rapidement des traditions attribuées à Muhammad, dont la plus célèbre est : « *N'obéissez pas à une créature contre son Créateur*. » La révolte paraît dans un premier temps comme un moyen légitime pour renverser un pouvoir jugé défaillant ou illégitime et rétablir l'équilibre cosmique. La plupart des révoltes contre les Omeyyades s'inscrivent dans cette dynamique. C'est notamment le cas des Abbassides, qui réussissent à déclencher une révolution (*dawla*, *thawra*) leur

permettant de s'emparer du pouvoir en 750. Mais, contrairement à ce qui a été promis, les croyants n'assistent pas à la fin de l'Histoire, c'est-à-dire à l'instauration du meilleur des régimes. L'injustice continue… et les révoltes aussi.

Les gouvernants ne restent pas les bras croisés. Ils utilisent toutes les ressources nécessaires pour préserver leur domination. Si la force armée est le moyen le plus sollicité par les souverains de Damas et de Bagdad pour rétablir l'ordre, il se révèle très rapidement insuffisant. La violence ne peut pas tout résoudre. Il faut également recourir aux moyens symboliques pour catalyser les esprits, ramollir les âmes et affaiblir les volontés. En bref, il faut mener une guerre psychologique. Pour ce faire, ils mettent en place une machine de propagande qui repose sur plusieurs éléments, dont le plus important bien sûr est la fabrication des *hadîth* incitant les gens de différentes manières à accepter l'ordre établi.

Traumatisés par les guerres fratricides qui divisent l'*umma* depuis l'assassinat de ‘Uthmân, des groupes d'oulémas indépendants – particulièrement les collecteurs de traditions – s'évertuent à trouver des solutions à ce problème structurel. Ils constatent que la demeure de l'islam a connu pas moins de quatre guerres civiles et des dizaines de grandes révoltes entre 656 et 813. Ces conflits n'ont apporté que le désordre, la désolation et la perversion. En somme, la *fitna*, le chaos menant à la damnation éternelle. Éviter ce sort désastreux devient l'obsession de ces oulémas. Après mûre réflexion, un certain nombre d'entre eux prétend avoir trouvé la solution la moins coûteuse politiquement et surtout religieusement. Il faut se résigner à reconnaître l'ordre établi. Jugée acceptable, cette opinion est reprise, développée et étayée par plusieurs oulémas, en s'appuyant évidemment sur des *hadîth* et des anecdotes mettant en scène les principaux disciples de Muhammad.

La conjugaison de la propagande califienne et des opinions d'*ahl al-hadîth* donne naissance à une théologie de l'obéissance sunnite dont le premier grand représentant n'est autre qu'Ahmad ibn Hanbal. Même si ce dernier a été opprimé par trois califes abbassides successifs à cause de son refus de reconnaître le dogme du Coran créé, il a toujours considéré l'obéissance au pouvoir établi comme un devoir religieux. Pour Ibn Hanbal, l'accès au salut suppose l'existence d'une communauté forte et solidaire (*al-jamâ‘a*) qui doit éviter à tout prix la *fitna*. Afin d'assurer l'ordre et la cohésion communautaire, la demeure de l'islam doit être dirigée par des califes issus de la tribu Quraysh. Quelles que soient les

qualités morales de ces derniers, les croyants leur doivent obéissance en toutes circonstances.

L'ouléma de Bagdad condamne définitivement tout appel à la révolte, même si le souverain essaie d'imposer une norme ou une pratique contraires aux préceptes de la religion. Tout ce que le croyant peut faire est de lui prodiguer des conseils (*al-nasîha*) dans l'espoir qu'il renonce à ses innovations. Autrement dit, « *le djihad doit être accompli avec tous les imâm-s, que ce soient des hommes de bien ou des hommes de mal. Peu importe l'injustice du tyran ou l'équité du juste. La prière du vendredi, le pèlerinage, les deux fêtes annuelles, doivent être célébrés avec les détenteurs du pouvoir même s'ils ne sont pas pieux. Nous devons aux gouvernants l'aumône légale, la dîme, l'impôt foncier, le cinquième du butin, qu'ils en fassent ou non bon usage* ». Pour préserver et maximiser les intérêts de la communauté (*al-maslaha*), Ahmad ibn Hanbal estime enfin que le calife doit disposer de larges prérogatives dans le cadre de ses fonctions. Celles-ci ne peuvent être limitées que par les préceptes du Coran et de la tradition.

L'épanouissement de la théologie sunnite, notamment ash‘arite, au x^e^ siècle consacre définitivement la doctrine soutenue par Ibn Hanbal et ses collègues. Les tenants de cette discipline défendent une idée centrale : la toute-puissance et l'arbitraire divins. Cela fait des créatures de simples instruments sans autonomie et sans volonté. Il est donc inutile d'essayer de contrarier la volonté d'Allah. Et comme nous savons depuis le début de l'Histoire que les spéculations religieuses ne sont jamais très éloignées des préoccupations terrestres, nous pouvons dire que les théologiens sunnites appellent les croyants à subir la réalité sans aucune résistance et à attendre patiemment la rétribution le Dernier Jour. En termes politiques, les sujets doivent subir passivement la domination des gouvernants parce que Dieu l'a voulu ainsi.

Au lieu de trouver des mécanismes religieux, juridiques et organisationnels pour contrôler et changer les gouvernants, les oulémas choisissent, pour des raisons subjectives et objectives, la solution de facilité afin de préserver la stabilité nécessaire à l'application correcte des préceptes de l'islam : l'absolutisme. En effet, ils accordent au souverain les pleins pouvoirs sans prévoir de contre-pouvoirs. Même la *shûrâ* (la consultation) reste une recommandation facultative dont les contours n'ont jamais été précisés.

Par contre, le devoir d'obéissance a été, lui, bien précisé. La majorité écrasante des clercs de l'islam considère que seule la mécréance du monarque peut justifier la révolte de ses sujets. Encore faut-il le prouver ! Cela veut dire que, si le chef de la communauté ne renonce pas publiquement à l'islam, les sujets ne peuvent

rien faire contre lui. Autrement dit, l'immoralité, la non-observance de la *charia*, la corruption et l'injustice ne sont pas des motifs suffisants pour déclencher une *fitna* aux conséquences imprévisibles. Que faire, donc ? Les gens ordinaires doivent prendre leur mal en patience et attendre une éventuelle délivrance du Ciel. Et les oulémas de leur rappeler qu'il ne faut surtout pas invoquer Dieu contre Son représentant sur terre, il faut plutôt l'implorer pour qu'Il le guide dans le droit chemin. De leur côté, les élites peuvent prodiguer des conseils au maître. Mais pas n'importe comment. Les conseils doivent absolument être communiqués en secret, tout en respectant une méthode particulière pour éviter d'égratigner l'image du chef aux yeux de la masse.

Les crises politiques et religieuses qui secouent le monde musulman entre les X^e^ et XIII^e^ siècles (le conflit sunnite/chiite, les luttes dynastiques, les Croisades, la Reconquista et l'invasion mongole) confortent les oulémas dans leurs choix doctrinaux. Ils estiment que les circonstances exceptionnelles que traverse l'*umma* font de l'absolutisme une nécessité (*darûra*). Sauf qu'ils ne parlent plus du califat, institution devenue tout simplement *honoris causa*, mais des princes sunnites autonomes. À la suite d'al-Juwaynî et d'al-Ghazâlî, les principaux représentants du sunnisme reconnaissent d'une manière ou d'une autre que le pouvoir politico-religieux (*al-wilâya*) s'appuie sur la force militaire (*al-shawka*, *al-'asabiyya*). Cela fait de la *kifâya*, c'est-à-dire la capacité d'instaurer l'ordre, la seule qualité requise pour gouverner. Tous les autres critères ne sont d'aucune utilité, notamment l'ascendance qurayshite, le respect de la *charia* et l'honorabilité. Une règle juridique a même été élaborée : quiconque dispose de la force de contrainte doit être obéi (*man ishtaddat wat'atuhu wajabat tâ'atuhu*). En d'autres termes, la domination du plus fort est légitime. Tous les sujets lui doivent une soumission tout aussi absolue que son pouvoir.

Soutenir l'absolutisme et verrouiller les portes de la révolte paraissent aux clercs de l'islam comme le meilleur moyen d'assurer la stabilité et l'unité indispensables à la réussite ici-bas et dans l'au-delà. Pour contourner ce problème, les mouvements de contestation et d'opposition recourent principalement à trois stratégies idéal-typiques pour arriver à leurs fins. La première, qui est d'ailleurs la plus simple, s'appuie sur les avis des quelques oulémas sunnites qui ont autorisé la révolte contre le gouvernant en cas de faute grave, notamment le non-respect de la *charia*. La deuxième, plus radicale, consiste à exclure le pouvoir de l'islam. Cela permet de légitimer leur coup de force sous couvert de *djihad*. Cette méthode est encore utilisée par les groupes djihadistes. La troisième, encore plus radicale, repose sur l'idéologie messianiste.

Plusieurs groupes déclarent que la fin du monde est imminente et que leur chef est le Mahdî désigné par Dieu pour rétablir l'ordre cosmique une dernière fois avant la fin du monde. Loin d'être fantaisiste, cette stratégie a eu beaucoup de succès dans le monde musulman. Elle a même été le moteur de l'histoire d'un pays comme le Maroc. D'ailleurs, la dernière grande tentative de ce genre a eu lieu en 1979 en Arabie Saoudite.

Il va sans dire qu'une fois au pouvoir, ces mouvements de contestation ne changent pas grand-chose, particulièrement dans le domaine qui nous intéresse. Ils reprennent tel quel le système de légitimation de l'absolutisme, parfois avec les mêmes oulémas qui les fustigeaient quelque temps auparavant. Cela en dit long sur l'enracinement de l'absolutisme dans la raison politique musulmane. Mais la variable religieuse n'est pas la seule en cause. Il faut tenir compte d'une myriade de facteurs politiques, sociaux, économiques, culturels et géopolitiques très complexes.

La fiction de l'unité

L'obsession de l'unité est l'une des caractéristiques principales de la raison politico-religieuse musulmane depuis la naissance du califat. Si les premiers musulmans avaient eu une devise, elle aurait pu être : un Dieu, une *Umma* et un Calife. Les vicissitudes de l'Histoire en ont décidé autrement. Les luttes pour le pouvoir, l'étendue de l'Empire, les problèmes socio-économiques et les guerres avec les puissances non musulmanes ont eu très rapidement raison de l'unité. Dès la seconde moitié du VIII^e^ siècle, des entités politiques indépendantes apparaissent, et des courants religieux concurrents s'épanouissent. La division atteint un point culminant au X^e^ siècle avec la coexistence de trois califats concurrents. La communauté ne recouvrera jamais son unité originelle. Une sorte de déni s'installe toutefois au sein d'une partie des élites, particulièrement les oulémas.

Conformément à une tradition – attribuée bien sûr à Muhammad – bien ancrée depuis l'époque omeyyade, l'existence d'un califat unique est indispensable pour accéder au salut. Tous les actes religieux et profanes des croyants sont illicites dans le cas contraire. Les oulémas continuent à entretenir cet archaïsme malgré les changements structurels qu'a connus le monde musulman entre les VIII^e^ et XIII^e^ siècles.

Une forte majorité des clercs de l'islam affirme que la communauté doit être dirigée, au sens politique et religieux du terme, par un seul *imâm*. Ils soutiennent leur opinion par un grand nombre d'arguments scripturaires. Ils mobilisent tout d'abord les versets coraniques qui incitent les croyants à rester unis et solidaires afin d'éviter le chaos et la damnation éternelle. Ils énumèrent ensuite les *hadîth* qui soulignent le caractère monocéphale de la direction suprême de l'islam et appellent à l'exécution de tout prétendant qui se proclame calife en l'existence d'un souverain reconnu. Ils rappellent enfin le consensus (*ijmâ'*) des grandes figures de l'islam primitif à ce sujet. Par ailleurs, quelques-uns parmi eux recourent même à des arguments purement rationnels pour défendre ce point de vue.

Pour concilier la réalité politique avec leur idéal d'unité, les oulémas inventent une nouvelle catégorie juridico-religieuse à partir du xe siècle : l'émirat de conquête (*imârat al-taghallub* ou *imârat al-istîlâ'*). Les princes qui s'emparent du pouvoir grâce à leur puissance militaire doivent absolument prêter serment d'allégeance au calife, seul dépositaire de la souveraineté divine. Cette reconnaissance purement nominale leur permet de légitimer leur coup de force et d'obtenir une délégation générale (*tafwîd 'âmm*) de la part du chef *honoris causa* de la communauté pour exercer légalement toutes ses prérogatives politico-religieuses sur les territoires qu'ils contrôlent. Par contre, les émirs qui refusent de reconnaître la prééminence du commandeur des croyants sont considérés comme des rebelles injustes (*bughât*). Cela concerne particulièrement les souverains qui s'autoproclament califes, à l'instar des Omeyyades d'Andalousie et des Fatimides.

Même si des juristes-théologiens comme al-Mâwardî, Abû Ya'lâ et al-Nawawiyy prétendent que les oulémas sont unanimes sur le fait que l'*umma* ne doit avoir qu'un seul chef, plusieurs grandes figures du sunnisme comme al-Ash'arî, al-Isfarâyînî, al-Juwaynî et al-Qurtubî apportent des nuances à ce propos catégorique. Tout en admettant que l'unité est le fondement de la cité musulmane, ils estiment que nécessité fait loi. Cela veut dire que la multiplication des chefs peut être licite sous certaines conditions, notamment les difficultés de communication et d'entraide dues aux obstacles géographiques et politiques. Par ailleurs, ils considèrent que le califat n'est qu'un moyen pour établir l'ordre et faire appliquer les prescriptions religieuses dans tous les domaines, et non une fin en soi. Si la multiplication des pouvoirs se révèle plus efficace dans la gestion des affaires des croyants, elle est donc légitime. Pour renforcer leur point de vue, les tenants de cette opinion recourent à l'analogie

suivante : Dieu a envoyé plusieurs prophètes délivrer le même message en même temps. Pourquoi ne serait-ce pas le cas de leurs lieutenants, les monarques ?

Ces opinions contradictoires sont le résultat d'intérêts opposés. Sans nier les motifs purement religieux qui ont poussé les oulémas à épouser telle ou telle opinion, il faut avouer que la majorité d'entre eux a promu un agenda politique particulier. Alors que les défenseurs du caractère monocéphale de la direction de la communauté étaient le plus souvent des proches des Omeyyades et des Abbassides, les avocats de la multiplication des centres de pouvoir étaient des soutiens des grandes dynasties princières.

La chute de Bagdad en 1258 ne met pas fin au mythe de l'unité. Malgré la consécration définitive des entités politiques régionales, la plupart des oulémas continuent à reproduire, parfois de manière mécanique, le discours d'Abû Ya‘lâ, d'al-Mâwardî, d'al-Ghazâlî et de leurs collègues. Comme nous l'avons vu, Ibn Taymiyya est l'un des rares juristes-théologiens à avoir remis en cause ce dogme en jugeant que l'application de la *charia* prime sur la réalisation du califat. Par conséquent, tout prince qui observe scrupuleusement les préceptes de l'islam est un souverain légitime dans son royaume. En d'autres termes, la division politique du monde musulman est licite tant qu'elle n'a aucun impact sur son unité religieuse. D'ailleurs, celle-ci doit être entretenue grâce une sorte de solidarité islamique. En cela, l'ouléma damascène rejoint l'opinion de plusieurs courants musulmans, notamment le zaydisme et quelques tendances du mu‘tazilisme.

VI

Le mirage ottoman

Forts de leurs conquêtes en Europe, en Asie et en Afrique, les Ottomans (1290-1924) deviennent la principale puissance politique et militaire musulmane à partir du XVIe siècle. Bien que les souverains de cette dynastie aient porté des titres califaux dès cette période, ils ne revendiquent officiellement la direction de l'islam et des musulmans qu'à la fin du XVIIIe siècle, pour contrebalancer la pression occidentale grandissante. Cette prétention se développe tout au long du siècle suivant pour donner naissance au panislamisme. Mais la volonté de réunir l'ensemble de la communauté sous une même bannière se révélera chimérique. L'institution médiévale n'a pas pu faire face aux défis et aux exigences de la modernité, notamment le constitutionnalisme. La Grande Assemblée nationale turque abolit le califat ottoman en 1924.

Quand le sultan devient calife

On lit dans la plupart des écrits consacrés aux Ottomans l'affirmation suivante : les monarques de cette dynastie ont hérité le califat directement des Abbassides. L'histoire est toujours la même. Salîm Ier s'empare du sultanat mamelouk. Arrivé au Caire en 1517, il met la main sur le calife abbasside al-Mutawakkil et l'envoie en résidence surveillée à Istanbul. Une fois sur place, ce dernier abdique en sa faveur lors d'une cérémonie officielle. Ainsi, le souverain ottoman et ses descendants deviennent les califes légitimes de l'islam.

Ce récit est très séduisant, dans la mesure où il permet d'expliquer simplement les revendications des maîtres d'Istanbul. Or il pose énormément de problèmes. Premièrement, il est très tardif. Il n'existe aucune trace écrite de cet événement avant 1788. Deuxièmement, le califat abbasside n'a pas été aboli par le sultan ottoman. Après le départ d'al-Mutawakkil, celui-ci a été remplacé par son père al-Mustamsik (r. 1498-1506 et 1517-1521). De retour au Caire en 1521, le calife exilé reprend son titre jusqu'à sa mort, en 1541. Troisièmement, Salîm Ier n'a jamais réclamé le califat de son vivant. D'ailleurs, les deux principaux titres qu'il adopte après la conquête des territoires mamelouks sont le Serviteur des deux lieux saints (*khâdim al-haramayn*) et le Soutenu de Dieu (*al-Mu'ayyad min 'ind Allâh*). Tout porte donc à croire que ce récit a été inventé de toutes pièces par les autorités ottomanes et leurs thuriféraires pour donner une profondeur historique au titre califal qu'ils ont officiellement pris en 1774.

Les monarques ottomans se considèrent dès le XVIe siècle comme les plus grands souverains de l'univers, ainsi que le montre le système de légitimation mis en place. Par exemple, Soliman le Magnifique (r. 1520-1566) se voit comme le représentant de Dieu infaillible auquel tous les potentats de la terre doivent se soumettre. Il se fait appeler, entre autres, césar, sultan des sultans, *imâm*, calife, maître des sept planètes (*sâhib al-qirân*), *mahdî*, grand roi (*pâdishâh*) et souverain (*khân*). Le plus célèbre des Ottomans croyait sans doute que le califat était trop étroit pour contenir toute sa soif de grandeur. Sans être à sa hauteur, ses successeurs immédiats reprennent en partie son système. Certains d'entre eux utilisent la rhétorique califale dans le but de gagner de nouveaux territoires. C'est le cas de Murâd III (r. 1574-1595), qui essaie de persuader les sultans du Maroc de lui prêter serment d'allégeance en tant que chef incontesté de la communauté. Chose qu'il n'a obtenue qu'entre 1576 et 1578.

Si les panégyristes et les vassaux de la Porte utilisent des expressions califales pour désigner leurs maîtres, ces derniers ne sentent sans doute pas la nécessité d'adopter officiellement cette institution. Les victoires militaires, les revenus des territoires conquis et l'alliance avec les clercs de l'islam leur garantissent prestige et légitimité. Mais le bouleversement des rapports de force en faveur des Européens change profondément et durablement la donne.

L'Empire commence à donner les premiers signes de faiblesse vers la fin du XVIIe siècle. Les choses s'accélèrent au début du siècle suivant. Une crise durable s'installe. Les Ottomans ne s'en remettront jamais. Mais, pour le moment, ils croient trouver la solution dans la religion. Sous l'influence des oulémas et des soufis, les sultans suivent un schéma bien connu des sociétés traditionnelles.

Rétablir la grandeur de l'Empire nécessite la revivification des vraies valeurs de l'islam, celles-là mêmes qui ont permis aux générations précédentes d'accomplir des merveilles. Cela passe nécessairement par la restauration du califat. C'est dans ce contexte que les références à cette institution se multiplient dans les sources ottomanes et européennes. Mais les souverains ne l'officialisent pas pour autant, car ils ne disposent pas des fondements théologiques et juridiques pour le faire. En effet, ils ne remplissent pas l'une des conditions les plus importantes aux yeux de la majorité des oulémas : la qurayshité. Cela dit, l'opinion publique est maintenant bien préparée à cette éventualité.

Ce n'est pas la théologie et le « droit » politiques qui permettent aux sultans d'adopter officiellement le titre de calife, mais le droit international. Après leur défaite écrasante contre les troupes russes en 1774, les Ottomans sont obligés de signer le traité humiliant de Küçük Kaynarca la même année. L'une des clauses met fin à la souveraineté ottomane sur la Crimée. Il est toutefois précisé que le sultan conserve une autorité morale et spirituelle sur les musulmans de cette contrée en tant que « grand calife du mahométisme » (*imâm al-mu'minîn ve khalîfat al-Muwahhidîn*). En voulant faire accepter au sultan l'indépendance d'une province stratégique, les diplomates de Saint-Pétersbourg commettent un acte manqué : ils décernent à leur ennemi un titre qui fait de lui le chef moral et spirituel non seulement de la région perdue, mais également de l'ensemble des musulmans. Cela ouvre la porte aux ingérences d'Istanbul dans les affaires des sujets musulmans des puissances occidentales, comme c'était déjà le cas avec les sujets chrétiens de l'Empire. D'ailleurs, les Russes se rendent très rapidement compte de leur erreur et essaient de se rattraper en supprimant l'expression gênante du traité lors de sa révision en 1783. Seulement, le « mal » est fait !

Si le traité de Küçük Kaynarca permet au califat de renaître de ses cendres, il lui donne en plus une nouvelle forme. Les hommes de Catherine II (r. 1762-1796) ont inconsciemment introduit en islam une innovation théologique, juridique et politique de taille : la distinction entre le spirituel et le temporel. En dehors de ses frontières, le sultan exerce une autorité purement religieuse sur les croyants à travers, entre autres, la formation et la nomination des oulémas et des juges, et la prononciation de son nom à la fin de la *khutba* du vendredi.

Cette innovation fait du monarque ottoman une sorte de « Pontife des musulmans », pour reprendre une expression très courante dans les écrits européens et même ottomans de l'époque. Un parallèle, certes erroné, est vite établi entre la papauté et le califat, sans tenir compte des spécificités de chacune de ces institutions et des religions qu'elles incarnent. L'idée de califat spirituel est

en rupture avec la doctrine et les pratiques classiques de l'islam. Même sous tutelle, les Abbassides sont considérés comme les seuls dépositaires de la souveraineté. Ils ne font que déléguer leurs attributions religieuses et politiques à un puissant émir. L'union des deux ordres (spirituel et temporel) était considérée comme indispensable pour maintenir l'ordre cosmique, réussir la vie terrestre et obtenir le salut. Mais nécessité fait loi. Les souverains ottomans acceptent le fait accompli en croyant disposer enfin d'un levier pour faire pression sur les puissances européennes et avoir une quelconque influence sur la scène internationale.

En apparence banal, ce malentendu originel aura des conséquences incalculables non seulement sur l'évolution du califat en tant qu'institution, mais également sur la notion même de politique dans l'Empire ottoman et progressivement dans le reste du monde musulman. Il s'agit en effet du premier acte d'un processus long, douloureux et toujours inachevé : la modernisation !

L'émergence du panislamisme

Durant une grande partie du XIX^e^ siècle, deux conceptions idéal-typiques de l'Empire ottoman interagissent, s'entremêlent et s'affrontent. La première le conçoit comme une entité politique fondée sur les liens indéfectibles de l'islam et dirigée par un sultan-calife respectueux des préceptes de la *charia*. La seconde le voit comme un État moderne qui repose sur les idées phares des Lumières, notamment la citoyenneté, l'égalité et la souveraineté de la loi. Ce sont les tenants de cette dernière conception du politique qui obtiennent gain de cause dans un premier temps. La modernisation paraît être la seule solution réaliste pour stopper la décadence et sauver l'Empire. Inauguré par Salîm III (r. 1789-1807) et Mahmûd II (r. 1808-1839), ce processus, appelé Tanzîmât, se développe de manière significative à partir de 1839, pour atteindre son paroxysme en 1876. Cette année voit la promulgation de la première Constitution et l'élection du premier parlement de l'histoire de l'Empire.

Dans le domaine qui nous préoccupe, les modernistes aspirent à faire progressivement de l'institution califale une monarchie constitutionnelle à l'image de ses homologues européens. Inspirée du modèle belge, la nouvelle Constitution (*al-qânûn al-asâsî*) fait du chef de la maison ottomane le seul souverain de l'Empire, le calife et le protecteur de l'islam. Elle lui prévoit

plusieurs privilèges (il est irresponsable et sa personne est sacrée) et de très larges prérogatives (il commande les armées de terre et de mer ; il conclut les traités avec les puissances ; il nomme et révoque les ministres ; il nomme le président et les membres du Sénat ; il dissout, s'il le juge nécessaire, la Chambre des députés). Les attributions régaliennes du sultan-calife montrent bien que l'Empire est loin de la démocratie. Mais il faut bien tenir compte d'un élément important. C'est quasiment la première fois que les pouvoirs califaux sont énumérés de manière claire et précise. En un mot, (dé)limités. L'action gouvernementale est soumise pour la première fois au contrôle d'un organe élu, représentatif. Il s'agit ni plus ni moins d'une monarchie constitutionnelle au sens premier du terme, celui-là même qui était utilisé dans la plupart des cours européennes à l'époque.

L'expérience constitutionnelle ne dure que très peu de temps. ‘Abd al-Hamîd II (r. 1876-1909) suspend la loi fondamentale et le parlement deux années seulement après leur instauration. Il inaugure une nouvelle ère d'absolutisme en s'appuyant sur les tenants de la première conception de l'Empire. En effet, la modernisation n'arrête pas la maladie ottomane. Les pertes territoriales continuent, la crise économique devient structurelle, et les tensions au sein de la société ne cessent d'augmenter. À cela s'ajoute la détresse qui règne dans l'ensemble du monde musulman à cause des appétits coloniaux grandissants. Beaucoup de pays menacés, notamment les émirats d'Asie centrale, comptent sur le soutien de la seule grande puissance musulmane. Pour répondre à cette situation de crise, une partie de l'élite affirme que l'islam est la solution.

Les Jeunes Ottomans, un groupe libéral, essaie de s'opposer à la politique d'occidentalisation menée par les vizirs Fu'âd et ‘Alî pachas et de répondre à la détresse des millions de croyants en mobilisant l'islam dès le début des années 1860. Leur intellectuel organique, Nâmiq Kamâl, propose une « union de l'islam » (*ittihâd-i islâm*) sous l'égide du califat, à l'instar des Italiens, des Allemands et des Slaves. Cette union fera des musulmans une force redoutable, étant donné qu'ils partagent la même religion et la même culture. Ils sont une véritable communauté imaginée. Autrement dit, les croyants sont une nation comme les autres, qui mérite d'avoir une structure pour la réunifier. Âge des nationalismes oblige, Kamâl réduit l'islam à sa dimension politique, idéologique.

Les idées des Jeunes Ottomans sont très à la mode quand ‘Abd al-Hamîd II monte sur le trône, en 1876. Il ne tarde pas à les mettre à exécution. Une guerre sanglante oppose les Ottomans aux Russes en 1877. Le sultan-calife espère mobiliser les musulmans en sa faveur. Il invite les gens du Caucase et

d'Afghanistan à se soulever contre les forces du tsar. L'appel est ignoré. Une humiliante défaite s'ensuit. Toutefois, une lueur d'espoir se profile. Grâce aux moyens de communication moderne, le monde musulman a presque assisté en direct à cette terrible guerre. Cela a engendré des expressions de solidarité inédites, notamment parmi les musulmans d'Inde. La popularité du sultan-calife et son prestige atteignent des sommets. La débâcle militaire se transforme d'un coup en triomphe politique. ‘Abd al-Hamîd et ses conseillers décident d'en tirer profit. Désormais, le califat et la politique d'union islamique constituent les fers de lance du projet hamidien. Pour désigner cette « nouvelle » idéologie, l'orientaliste Arminius Vambéry forge, dès 1878, le terme panislamisme.

La conjugaison de plusieurs facteurs concomitants explique l'adoption de cette idéologie : après avoir suspendu les institutions constitutionnelles et instauré un régime absolutiste, le souverain ottoman avait besoin d'arguments pour le légitimer. Il voulait également rétablir la sacralité de la dynastie altérée par plusieurs décennies de réformes modernistes. D'autre part, pour gouverner, le sultan doit s'appuyer sur des réseaux de soutiens au sein de la société. Il veut cependant éviter les élites traditionnelles. La notabilité provinciale est toute désignée. Mais elle est plus conservatrice et plus traditionnelle. Il faut donc la séduire pour mieux l'associer au pouvoir. De plus, la perte de la plupart des territoires chrétiens et l'arrivée massive de réfugiés musulmans fait de l'Empire une entité religieusement homogène, centrée sur l'Anatolie et les provinces arabes. Il faut donc créer une identité qui transcende les clivages régionaux et « ethniques », surtout que le nationalisme fait son apparition parmi les Arabes, les Kurdes et les Albanais.

En outre, plusieurs provinces échappent définitivement au contrôle d'Istanbul (la Bulgarie, la Bosnie-Herzégovine, l'île de Chypre, la Tunisie, l'Égypte) entre 1878 et 1882. Le sultan tient toutefois à garder des liens symboliques avec ses sujets musulmans, comme cela a été le cas avec ceux de Crimée un siècle auparavant. Enfin, les ingérences des puissances occidentales dans les affaires ottomanes deviennent tout simplement insupportables. Il faut non seulement contrarier leurs plans, mais également trouver des solutions pour les neutraliser.

En résumé, le souverain ottoman utilise le panislamisme pour consolider son pouvoir et rétablir l'image de la dynastie, circonvenir les nouvelles élites, assurer la cohésion de l'Empire et faire pièce aux projets colonialistes. À cela s'ajoute, bien sûr, la dimension purement religieuse de l'entreprise, car il faut un minimum de convictions pour endosser ce rôle pendant une longue période.

Dès le début de son règne, ‘Abd al-Hamîd II met tout en œuvre pour montrer au plus grand nombre qu'il est le chef incontesté de tous les musulmans. Cela passe en premier lieu par la titulature, les *regalia* et le cérémonial. Tout en conservant les appellations classiques, il met l'accent sur ses qualités de commandeur des croyants, d'*imâm* et d'ombre de Dieu sur terre. En plus des insignes impériaux traditionnels, le sultan utilise lors des cérémonies un étendard vert qui fait de lui, symboliquement, l'héritier du Prophète et de ses quatre premiers successeurs. D'ailleurs, ces cérémonies sont réduites au strict minimum. Le sultan-calife ne quitte son palais que pour aller accomplir des rituels religieux, notamment la prière du vendredi.

En tant que protecteur de l'islam et serviteur de ses lieux saints, le calife doit mener une politique religieuse active. Pour ce faire, il augmente le salaire des oulémas, subventionne les voies soufies, aide les écoles religieuses, encourage l'enseignement de l'arabe, met en place des fondations pieuses, ordonne la construction et la restauration d'édifices religieux, soutient la diffusion des publications islamiques et fait des célébrations religieuses de véritables fêtes « nationales ». ‘Abd al-Hamîd II prend particulièrement soin de La Mecque et de Médine. Après avoir fait du Hedjaz une province, il dépense sans compter pour améliorer les conditions de pèlerinage et la sécurité des pèlerins. Il fait même édifier une ligne de chemin de fer qui relie Damas aux lieux saints. Elle sera inaugurée en 1908. Ainsi, plusieurs dizaines de milliers de pèlerins, originaires de tous les pays musulmans, peuvent contempler l'œuvre du sultan-calife, invoquer Dieu en sa faveur et raconter ses bienfaits une fois de retour chez eux.

La Sublime Porte ne compte pas seulement sur les pèlerins pour diffuser son idéologie califale. Elle a mobilisé à cet effet des cohortes d'oulémas, de soufis, de lettrés et de journalistes. Ces « communicants » utilisent des procédés différents et visent des publics variés. Néanmoins, ils délivrent un seul message : ‘Abd al-Hamîd II est un monarque pieux, juste et équitable. Avec abnégation, il œuvre nuit et jour pour le bien de l'islam et des musulmans. C'est pour cela que Dieu l'aurait choisi pour être Son représentant sur terre à l'instar de ses illustres ancêtres. Par conséquent, tous les croyants doivent suivre son exemple et lui obéir conformément aux prescriptions coraniques. Même les enfants n'échappent pas à ce conditionnement. L'idéologie califale est distillée dans les programmes scolaires. Exemple. Les manuels d'histoire font de Salîm I^{er}, et non de son fils Soliman, le plus grand monarque ottoman pour des raisons évidentes. Il a conquis les provinces qui constituent la plus grande partie de l'Empire de son descendant et a hérité le califat des Abbassides.

Régions particulièrement travaillées par le nationalisme et la propagande occidentale, les provinces arabes préoccupent beaucoup les autorités d'Istanbul. Parallèlement à une politique d'intégration volontariste, une intense campagne de communication est orchestrée en faveur du sultan-calife. Elle a été en grande partie confiée à des soufis. Le plus important est sans doute Abû al-Hudâ al-Sayyâdî. Ce dernier signe plusieurs dizaines d'articles, d'épîtres et d'ouvrages appelant les sujets arabes de l'Empire à l'union (*al-ittihâd*) et à la soumission (*al-inqiyâd*). Al-Sayyâdî utilise un argument surprenant pour convaincre ses lecteurs du bien-fondé de son propos : l'absolutisme n'est pas une innovation (*bid'a*) due à des influences étrangères, mais un système de gouvernement islamique inauguré par le Prophète lui-même. Les agissements de son maître sont donc licites du point de vue de la *charia*.

Chef politico-religieux de ses sujets, 'Abd al-Hamid II veut exploiter au maximum l'esprit du traité de Küçük Kaynarca pour se poser comme le leader spirituel de tous les musulmans, notamment ceux qui sont soumis aux puissances coloniales. Dès le début de son règne, il appelle tous les croyants à s'unir autour de lui pour se libérer du joug chrétien et reconstituer l'unité originelle de l'*umma* sous son égide.

Pour diffuser son message, il utilise dans un premier temps les relais traditionnels : les oulémas, les soufis et le pèlerinage. Il recourt dans un second temps aux méthodes modernes : la presse, la distribution du Coran et d'ouvrages religieux, la décoration de personnalités musulmanes et la désignation de représentants dans plusieurs régions musulmanes (Maghreb, Afrique de l'Est, Afghanistan, Inde, Java, etc.). Cette politique panislamique proactive a des répercussions positives sur l'image du sultan-calife. Sa popularité est incontestable dans certaines populations, particulièrement en Inde. La preuve : il est sollicité à plusieurs reprises par les Européens pour inciter les sujets musulmans au calme. C'est par exemple le cas en Chine lors de la révolte des Boxers, entre 1899 et 1901.

Au fait de la réalité du monde, le sultan-calife n'aspire pas du tout à réaliser le rêve de libération et d'unité, du moins à court et moyen termes. Il n'a ni la volonté ni les moyens de le faire. Tout ce qu'il espère à travers sa stratégie de communication envers les musulmans du monde, c'est de sauver son propre empire, encerclé de toutes parts par les ennemis. 'Abd al-Hamîd II et ses collaborateurs cherchent désespérément les moyens de faire pression sur les puissances occidentales pour qu'elles desserrent l'étau politique, militaire et économique dans lequel elles le maintiennent. En ce sens, cette stratégie n'est

qu'un moyen, et non une fin en soi. Il ne s'agit que d'un instrument diplomatique parmi tant d'autres.

Quoi qu'il en soit, le panislamisme n'a jamais donné les résultats escomptés. Malgré tous les efforts déployés, l'« homme malade » paraît condamné. Les pressions européennes, les défaites militaires, la montée des nationalismes, la crise économique structurelle, l'opposition intérieure forte, les erreurs répétées du régime et l'échec du panislamisme ont eu raison du projet hamîdien. Une coalition de groupes d'opposition menée par les Jeunes Turcs le renverse en 1909, après l'avoir obligé à rétablir la vie constitutionnelle quelques mois auparavant.

La déposition de ‘Abd al-Hamîd II sonne le glas de la monarchie ottomane. Ses successeurs n'ont ni sa carrure ni les moyens d'agir. Ils sont presque les otages des Jeunes Turcs, qui contrôlent désormais tous les rouages de l'État et mènent une politique ultranationaliste et sécullariste. Toutefois, ils n'hésitent pas à utiliser le califat pour réaliser des objectifs politiques. Pour sauver les apparences après le rattachement de la Libye à l'Italie en 1912, ils obtiennent que la *khutba* du vendredi continue à être prononcée au nom du sultan et que les grands juges locaux soient désignés par Istanbul. Nous retrouvons la même disposition dans le traité signé avec la Grèce et la Bulgarie en 1913. Dès le début de la Grande Guerre, en 1914, les Jeunes Turcs font émettre des *fatwas* qui proclament le *djihad* contre les Alliés et exhortent les musulmans du monde à rejoindre les forces califales. Ces appels seront relayés par une propagande allemande intense. Des émissaires sont également envoyés çà et là pour mobiliser les croyants. En vain. La plupart des musulmans sont indifférents à la cause « califale ». Un grand nombre d'entre eux se retrouvent même dans les troupes alliées. Cela montre une nouvelle fois l'échec du panislamisme. D'ailleurs, la majorité des élites musulmanes pense enfin trouver le moyen adéquat pour réaliser ses aspirations : le nationalisme.

Paris et Londres à la recherche de contre-califes

La politique panislamique inaugurée par ‘Abd al-Hamîd II suscite très rapidement les craintes de la Grande-Bretagne et de la France. Pour éviter tout effet indésirable, les deux puissances décident d'agir. Toutes les ressources idéologiques, politiques, économiques et militaires sont utilisées pour étouffer

les ambitions du sultan-calife. Même si les méthodes classiques s'avèrent amplement suffisantes pour limiter l'impact de la politique du sultan-calife, une idée fantaisiste émerge dans les cercles de pouvoir : proclamer des contre-califes. Londres et Paris se mettent, plus ou moins sérieusement, à la recherche du candidat idéal, chacun de son côté, mais avec un mot d'ordre commun : diviser pour mieux régner.

Depuis la fin du XVIIIe siècle, les Britanniques encouragent les prétentions califales ottomanes, car elles pourraient faciliter leur entreprise coloniale dans les contrées musulmanes. Exemples. Ils poussent Salîm III à nouer des contacts avec le sultan Tipû Sâhib (r. 1782-1799), l'un des plus farouches opposants à leur installation en Inde, pour le persuader d'établir des rapports amicaux avec eux. Ils utilisent également leurs relations avec la Porte pour légitimer l'exploration de l'Afrique durant la plus grande partie du XIXe siècle. Les choses changent brusquement quand ‘Abd al-Hamîd II commence à utiliser le califat à son propre compte. Persuadés du danger que peut présenter cette idéologie pour la sécurité de leurs colonies, ils décident de passer à l'offensive. Instaurer un contre-califat leur paraît une solution envisageable.

Cette idée commence à circuler dès 1876. Elle est clairement exprimée dans les écrits de Wilfrid Scawen Blunt. Partisan de la cause arabe, celui-ci préconise la proclamation comme nouveau calife de l'émir de La Mecque, reconnu comme un descendant du Prophète. Cette dignité purement spirituelle aura pour mission principale de réformer l'islam (élévation du statut de la femme, abolition de l'esclavage, déclaration de l'égalité avec les Gens du livre, amélioration des relations avec les puissances européennes, etc.). Pour réussir, le chef de la communauté sera assisté d'une assemblée d'oulémas compétents originaires de l'ensemble de la demeure de l'islam. Les réunions auront lieu une fois par an à l'occasion du pèlerinage. Les écrits de Blunt à ce sujet reflètent sans doute des idées qui circulaient déjà dans certains milieux arabo-musulmans à la même époque. En tout cas, les grandes lignes de ce programme sont très proches des idées des réformistes musulmans, notamment Jamâl al-Dîn al-Afghânî, Muhammad ‘Abduh et leurs disciples.

Après la conquête de l'Égypte en 1882, les autorités britanniques envisagent de faire du Caire le siège du nouveau califat et de proclamer le khédive, leur vassal, chef de la communauté. Si la centralité de ce pays, notamment dans les domaines religieux et culturel, justifie ce choix, le candidat ne remplit aucune des conditions nécessaires pour occuper cette charge importante. Très critiquée, cette initiative est rapidement abandonnée.

Même si la question de l'instauration d'un califat arabe apparaît de temps en temps dans les archives britanniques, il semble que l'idée ait été écartée provisoirement, pour deux raisons principales. D'une part, les diplomates de Sa Majesté ont fini par trouver un *modus vivendi* avec ‘Abd al-Hamîd II. À l'instar de ses prédécesseurs, ce dernier accepte à plusieurs reprises d'intervenir auprès des populations des colonies pour les ramener à la raison. D'autre part, ils ont fini par se rendre compte que le panislamisme n'avait qu'un impact très limité sur leurs sujets, car l'islam est pluriel religieusement et émietté politiquement.

La question califale revient en force immédiatement après le déclenchement de la guerre en 1914. Les autorités britanniques du Caire sont déterminées à offrir la commanderie des croyants à l'émir de La Mecque, al-Husayn ibn ‘Alî, pour neutraliser les appels au *djihad* ottomans. Celui-ci remplit toutes les conditions nécessaires, particulièrement l'ascendance qurayshite. Le projet est toutefois rejeté par leurs collègues de l'India Office, car cette affaire risque de contrarier l'étoile montante de la région, leur protégé ‘Abd al-‘Azîz ibn Saoud (r. 1902-1953). Pour trouver un compromis, on pense un moment au souverain égyptien. Henry McMahon, haut-commissaire britannique en Égypte, tranche en faveur d'al-Husayn. Il obtient le feu vert de Londres. Des négociations commencent entre les deux parties.

Les Britanniques promettent à l'émir de La Mecque, en plus du califat, un grand royaume « arabe » qui s'étend sur le Hedjaz, la Syrie, la Palestine et l'Irak s'il mène avec succès une révolte anti-ottomane dans la région. Chose faite en 1916. Cynisme politique oblige, Londres n'a aucune intention de respecter ses engagements. Un accord de partage des provinces ottomanes a été signé la même année avec la France. Quelques mois plus tard, la Déclaration Balfour promet aux juifs un foyer national en Palestine. Même l'idée de contre-califat est définitivement abandonnée en 1918. Le souverain ottoman est maintenant sous le contrôle direct des forces britanniques qui occupent Istanbul au lendemain de la guerre. Il ne présente plus aucun danger. Pourquoi donc créer un nouveau « monstre » ? En dépit de ce grand changement, al-Husayn, qui s'est taillé entre-temps un royaume au Hedjaz, espère toujours devenir calife à la place du calife. Mais les obstacles sont nombreux.

À l'instar de la Grande-Bretagne, la France redoute les effets imprévisibles du panislamisme, surtout que ‘Abd al-Hamîd II reste très populaire en Algérie et en Tunisie. Une grande partie des mosquées continue à prononcer la *khutba* en sa faveur. Une sorte de paranoïa injustifiable s'installe en métropole et parmi les responsables coloniaux. La presse ne fait rien pour apaiser les esprits, comme le

montrent les contributions enflammées du journaliste Gabriel Charmes, dans la *Revue des deux Mondes*. Pour remédier à ce danger, Paris recourt aux moyens de supervision, de pression et de répression classiques. Tout est sous contrôle. Inutile de chercher un contre-califat.

La volonté des Britanniques de faire de l'émir de La Mecque un contre-calife commence petit à petit à inquiéter certains milieux français. Laisser Londres manipuler un symbole aussi important peut se révéler plus dangereux que le panislamisme pour la sécurité des colonies. Il faut éviter ce piège en trouvant une alternative. Dès la fin du XIXe siècle, une idée émerge : restaurer la grandeur du califat d'Occident, surtout que son dépositaire, le souverain du Maroc, est un jeune homme incapable à la tête d'une entité faible. Selon les maigres informations dont nous disposons, des émissaires français auraient effectivement proposé la charge au sultan ‘Abd al-‘Azîz (r. 1894-1908). Mais celui-ci aurait tergiversé pour des raisons obscures. Nous pouvons toutefois supposer que ses conseillers croyaient qu'il s'agissait tout simplement d'une énième manœuvre hexagonale pour contrôler le Maroc, pays que la France convoitait depuis un certain temps.

Pour les mêmes raisons que les Britanniques, les Français se désintéressent un temps de la question du califat et du panislamisme au début du XXe siècle. Ce n'est qu'à la faveur de la Grande Guerre qu'elle revient à l'ordre du jour. En public, Paris se dit inquiet des appels au *djihad* lancés par Istanbul et par la propagande allemande auprès de ses sujets musulmans en faveur de la Sublime Porte. En privé, ce sont plutôt les tractations britanniques avec al-Husayn qui l'inquiètent. Plusieurs personnalités civiles et militaires reviennent à l'idée d'un califat occidental. Les choses seront plus faciles maintenant que le sultan est le protégé de la France.

La suggestion est prise très au sérieux, d'autant plus que l'existence de trois califats divisera le monde musulman encore plus qu'il ne l'est. Plusieurs réunions se tiennent, et des experts sont sollicités. Ils doivent répondre à une question simple : le sultan du Maroc est-il le bon candidat ? Les avis sont très partagés. Les tenants du non avancent les arguments les plus solides (la monarchie ottomane reste très populaire en Algérie et en Tunisie, convaincre les notables de ces pays de prêter serment d'allégeance au sultan est une entreprise longue et coûteuse, l'unification de l'islam maghrébin pourrait nuire aux intérêts de la puissance tutélaire). Ils préconisent principalement deux choses : le maintien du *statu quo*, en attendant l'évolution de la situation sur le terrain, vu qu'il n'y a pas de danger imminent, et le lancement d'une campagne de dénigrement contre al-

Husayn ibn ‘Alî. Le gouvernement accepte volontiers les recommandations de ses spécialistes. Il n'aura d'ailleurs pas à le regretter. En 1918, le sultan ottoman et l'émir de La Mecque sont très affaiblis, et leur réputation est durablement ternie. Il n'y a plus rien à craindre de leur côté, même si quelques rares voix appellent toujours à faire du sultan du Maroc un calife pour contrer d'éventuelles manœuvres britanniques.

L'abolition du califat

L'Empire ottoman sort de la Grande Guerre diminué et humilié. L'immense majorité de ses territoires est sous occupation. Cette nouvelle réalité est entérinée par le traité de Sèvres, qui n'octroie à Mehmed VI (r. 1918-1922) qu'une partie de l'Anatolie tout en prévoyant l'autonomie des Kurdes. Le sultan-calife accepte le fait accompli pour sauver son trône. Confiné dans son palais d'Istanbul, il encourage mollement le mouvement de résistance qui fait son apparition au cœur de l'Anatolie. Plusieurs groupes de différentes tendances combattent pour obtenir l'indépendance et l'intégrité territoriale de ce qu'ils appellent la « Turquie », une entité-identité en germe depuis plusieurs décennies. Après plusieurs mois d'efforts, l'énergique général Mustafa Kemal (le futur Atatürk) parvient à fédérer un grand nombre de personnalités et de groupes autour de son projet de libération nationale.

Tout en critiquant le comportement de la monarchie ottomane durant et après la guerre, Mustafa Kemal ne remet pas en cause l'institution dans un premier temps. Il essaie même de se servir d'elle pour obtenir le soutien des musulmans du monde. Autrement dit, il veut réactiver le panislamisme, dans l'espoir de faire pression sur les Occidentaux. À cet effet, il fonde, dès l'automne 1919, une société secrète appelée al-Muvahhidîn (les Monothéistes), dont l'objectif est de créer une fédération d'États islamiques sous l'égide du califat. L'entreprise est un échec. Méfiant, Mehmed VI refuse de la patronner. Cette attitude est interprétée comme un rejet de la résistance. Le « sultan-calife des Anglais » est désormais considéré comme un traître par le général et une partie non négligeable de ses hommes.

La multiplication des opérations militaires n'empêche pas les nationalistes de construire de nouvelles institutions politiques, inspirées intégralement du modèle européen. À la suite de la dissolution du dernier parlement ottoman, des

persécutions que subissent ses partisans à Istanbul et de la nomination d'un grand vizir ouvertement hostile, Mustafa Kemal rompt tout lien avec le gouvernement du sultan-calife. En avril 1920, il met en place une assemblée constituante baptisée Grande Assemblée nationale (GAN), qui proclame la souveraineté du peuple et se déclare l'expression de cette souveraineté. En conséquence, elle s'arroge tous les pouvoirs en tant que représentant unique des intérêts de la Nation. Le général est bien sûr nommé président de cette assemblée. Désormais, l'Empire ottoman/Turquie (nous sommes en pleine période de transition de l'Empire à l'État-nation) est représenté par deux gouvernements concurrents. Alors que le premier est installé à Istanbul, le second choisit Ankara.

Influencé par les idéaux de la Révolution française, Mustafa Kemal montre une aversion particulière pour la monarchie ottomane, comme le montrent bien les comptes rendus des débats de la GAN durant les premiers mois de son existence. Toutefois, son abolition ne paraît pas être une priorité à ses yeux. Et, même s'il le souhaitait, il ne dispose pas de la majorité nécessaire pour le faire. Le sultanat-califat a de nombreux partisans non seulement dans la GAN, mais également parmi les populations. Les soldats continuent ainsi à recevoir des décorations ottomanes, et l'anniversaire de Mehmed VI est célébré par Ankara jusqu'en 1922.

En trois années de combats acharnés, les forces nationalistes remportent de grandes victoires et conquièrent la plus grande partie des territoires qu'ils réclament. L'ascension de Mustafa Kemal et des siens semble irrésistible. Les Alliés, de peur de les voir basculer dans le camp soviétique, acceptent de renégocier le traité de Sèvres. Ils invitent la GAN à envoyer une délégation à Lausanne le 28 octobre 1922. L'euphorie envahit Ankara. Mais elle est de courte durée. Une nouvelle inattendue tombe : le gouvernement d'Istanbul est également invité à participer aux pourparlers. Le grand vizir ottoman ose même proposer l'envoi à la Conférence de paix d'une délégation unique. L'indignation est générale.

Mustafa Kemal profite de la situation pour mettre à exécution un plan qu'il prépare depuis plusieurs mois : en finir avec la dualité du pouvoir. Il procède toutefois avec prudence, car cette question symbolique demeure sensible. En effet, une partie non négligeable de la population, des députés et même de son entourage est en faveur du maintien de la dynastie. Il tente donc de trouver un compromis en ordonnant à l'un de ses proches de déposer la motion suivante : abolir le sultanat, créer un État dirigé par la GAN et maintenir le califat. Chose faite le 30 octobre 1922.

Le chef nationaliste prononce un discours des plus romantiques pour justifier et soutenir cette motion avant de céder la place aux débats. Les ultra-monarchistes, notamment les oulémas et les soufis, essaient de résister en avançant des attestations scripturaires et des exemples historiques pour prouver que la séparation du spirituel et du temporel en islam est impossible et illicite. Agacé, Kemal reprend la parole et hausse le ton. Il leur explique en substance que la souveraineté s'acquiert par la force et non par les arguments académiques. Les Ottomans ont pris le pouvoir par la force. Ils sont évincés par la force… du peuple souverain. Il leur conseille d'arrêter ce dialogue stérile et de voter pour la motion. Sinon, des têtes tomberont ! La nouvelle loi est votée le 1er novembre à l'unanimité. Elle comporte même une innovation intéressante. Le calife sera désormais élu par les représentants de la nation.

Par-delà la simple séparation du politique et du religieux, ce qui est en soi inédit dans l'histoire de l'islam, cette nouvelle loi remplit plusieurs fonctions pratiques et symboliques. D'une part, elle permet de montrer qu'un ordre nouveau est en train de naître sur les décombres de l'ancien. Humilié pendant des siècles, le peuple, représenté par la GAN, a réussi à se libérer, à s'emparer de la souveraineté et à assujettir son maître. Le représentant de la dynastie ottomane est dépouillé de toutes ses prérogatives avant d'être exclu définitivement du champ politique. Il n'est même pas le chef honorifique de la nouvelle entité. Enfermé dans sa prison dorée, il s'est vu confier par le nouveau souverain une fonction fantôme, le « califat spirituel », dépourvue d'essence, de sens, de substance et de moyens de subsistance. Il s'agit ni plus ni moins d'une sorte de purgatoire, en attendant que son sort soit décidé. D'autre part, la nouvelle loi montre aux Européens qu'une nation moderne qui suit leur exemple est née. Au lieu de la combattre, il faudrait la reconnaître et lui tendre la main dans tous les domaines, car elle peut devenir un modèle pour les autres pays musulmans.

Mehmed VI n'accepte bien sûr pas la décision de la GAN et demande aux Britanniques de l'aider à recouvrer sa dignité, car il sait que cette loi est le prélude au renversement de la dynastie. Les Anglais se dérobent. Lâché par tout le monde, l'ex-sultan s'enfuit. Les députés prononcent sa déchéance le 17 novembre 1922 et le remplacent par son cousin ʻAbd al-Majîd (r. 1922-1924) le lendemain.

Mustafa Kemal ne compte pas s'arrêter là. Grisé pas ses victoires consécutives, il veut maintenant monopoliser le pouvoir pour réaliser son rêve : créer un État-nation moderne, fort et reconnu sur la scène internationale. Pour ce faire, il décide tout d'abord de débarrasser la GAN de ses opposants en

organisant des élections durant le printemps 1923. Il met tout en œuvre pour remporter une victoire écrasante. En plus de la légitimité « révolutionnaire », il dispose maintenant de la légitimité des urnes. Il remporte une autre victoire, cette fois dans le domaine diplomatique. Les négociations de Lausanne aboutissent. Un traité très favorable à la Turquie est signé le 24 juillet 1923. Il croit que le moment est venu pour dévoiler ses intentions réelles. Il parle pour la première fois de république en septembre de la même année. Disposant du soutien total de l'armée, le général profite d'une crise ministérielle pour proposer un changement de régime. L'instauration de la république est votée à l'unanimité le 29 octobre 1923. Il en devient le premier président.

La proclamation du nouveau régime ne fait pas que des heureux. Plusieurs groupes pensent que le pays se dirige vers une dictature encore plus dure que les anciennes. Une opposition commence à s'organiser. Elle veut utiliser l'islam et le califat pour atteindre le plus grand nombre rapidement. ‘Abd al-Majîd se retrouve, involontairement, au centre de plusieurs entreprises politiques visant à rétablir le sultanat. Pour éviter tout effet pervers, Mustafa Kemal décide enfin de franchir le Rubicon : abolir le califat. Les manœuvres commencent dès novembre 1923 par une campagne de dénigrement et de dénonciation systématique à l'encontre du calife, de sa famille et de son entourage. Les journaux parlent ainsi de plusieurs « complots » soutenus par des puissances étrangères pour renverser la jeune république. Quelques arrestations viennent crédibiliser ces récits.

Le président sait très bien que la seule chose qui compte pour réussir ce coup, c'est le soutien des chefs de la coalition dirigeante, notamment les hauts gradés de l'armée. Il déploie tout son charme pour les convaincre. Ces derniers approuvent son action en février 1924. Il ne reste plus que la ratification de la GAN. Le 1er mars, Mustafa Kemal monte à la tribune et prononce un court discours où il met l'accent sur la nécessité de dépolitiser l'islam pour mieux le revivifier en tant que religion pure. Il dépose ensuite une série de propositions de lois visant à moderniser le pays. Après plusieurs heures de « débats », les députés votent divers textes de loi dont le plus significatif est l'abolition du califat et le bannissement de tous les membres mâles de la famille impériale. ‘Abd al-Majîd prend le chemin de l'exil dans l'indifférence quasi générale. La page de l'Empire ottoman est définitivement tournée.

VII

Qui dirigera l'islam ?

La chute des Ottomans annonce la fin des empires territoriaux dans le monde musulman et la naissance des États-nations, en germe depuis la seconde moitié du XIXe siècle dans certaines régions. L'idée de califat ne disparaît pas pour autant, malgré les débats acharnés qui opposent ses partisans et ses adversaires. Dès l'annonce de la déposition de ‘Abd al-Majîd, en 1924, plusieurs souverains essaient de faire main basse sur l'institution, et les initiatives se multiplient pour organiser un congrès panislamique dans l'espoir de réunifier la communauté. La diversité de l'islam, la compétition entre les gouvernements et l'ingérence européenne sont autant d'obstacles à l'accomplissement de ces tentatives. Cela aboutit progressivement à une sorte de « nationalisation » du califat, dans la mesure où un certain nombre de régimes autoritaires, quelles que soient leurs orientations idéologiques, l'instrumentalisent pour légitimer leur pouvoir et/ou étendre leur influence au-delà des frontières imposées par les puissances coloniales.

Les candidatures avortées

Depuis le début de la Grande Guerre, al-Husayn ibn ‘Alî, émir de La Mecque, aspire à devenir roi des Arabes et calife des musulmans. Le premier rêve se brise définitivement après la victoire des forces de l'Entente et le partage de ce qui reste de la dépouille de l'« homme malade » entre la France et la Grande-

Bretagne. En guise de lot de compensation, les Alliés le laissent s'autoproclamer roi du Hedjaz. Ses deux fils, ‘Abd Allâh et Faysal, sont respectivement nommés émir de Transjordanie et roi d'Irak sous mandat britannique. Reste donc le califat pour assouvir sa folie des grandeurs. Imbu de lui-même, al-Husayn se croit l'homme le plus à même de porter ce titre. Il ne ménage aucun effort pour clamer haut et fort ses prétentions, en profitant notamment de la centralité des deux lieux saints de l'islam.

Cette ambition frénétique l'empêche toutefois de voir la réalité en face. Tout d'abord, il ne dispose d'aucun projet politico-religieux sérieux pour crédibiliser sa démarche. Tout laisse à penser qu'il veut utiliser le califat pour se légitimer et avoir une sorte d'ascendant symbolique sur les souverains de la région, notamment ses rivaux de la péninsule Arabique. Ensuite, il ne dispose pas de soutiens dans le monde musulman. Pour la plupart des leaders d'opinion, il est l'homme des Britanniques qui a lâchement trahi la cause ottomane durant la guerre. Enfin, il ne dispose pas des ressources humaines et matérielles nécessaires pour sanctuariser les territoires qu'il contrôle. Il est complètement dépendant de l'appui de l'étranger.

Dès l'abolition du sultanat, en 1922, al-Husayn n'attend que le moment propice pour se déclarer calife. Les choses s'accélèrent en 1923. Le roi du Hedjaz multiplie les rencontres avec les délégations de pèlerins et voyage en Transjordanie pour négocier avec des notables venus de différentes régions du Croissant fertile. Il obtient quelques soutiens. Il sent que son heure de gloire a enfin sonné quand la Grande Assemblée nationale turque dépose ‘Abd al-Majîd, le 3 mars 1924. Deux jours plus tard, il s'autoproclame calife et prétend avoir reçu la *bay‘a* des notables du Hedjaz, de la Transjordanie, de l'Irak, de la Syrie, du Liban et de la Palestine. Pour donner un peu plus de force à cet acte unilatéral, il annonce la création du Conseil consultatif du califat (*Majlis shûrâ al-khilâfa*), composé de vingt-neuf membres originaires des quatre coins du monde musulman. Cette instance restera lettre morte.

Au lieu d'être l'épisode fondateur d'une nouvelle aventure impériale, cette autoproclamation se révèle être le premier clou enfoncé dans le cercueil du royaume du Hedjaz. La naissance de ce nouveau califat inquiète la principale puissance de la péninsule Arabique et l'un des rares pays musulmans indépendants : le sultanat de Najd (l'Arabie centrale). Le (futur) roi ‘Abd al-‘Azîz âl Su‘ûd estime que cette entreprise peut rompre les équilibres régionaux à terme, surtout que ses territoires sont encerclés par les possessions d'al-Husayn et de ses fils. Il décide donc de mener une action préventive avec la

bénédiction des autorités britanniques, qui voient également d'un mauvais œil l'établissement d'un califat si proche de ses protectorats. Après une campagne militaire relativement facile, les troupes saoudiennes s'emparent de La Mecque le 13 octobre 1924, avant de conquérir l'ensemble du Hedjaz. Al-Husayn abdique et prend le chemin de l'exil. L'éphémère califat hachémite n'est plus.

Plus prudent que l'émir de La Mecque, le roi d'Égypte Fu'âd Ier (r. 1917-1936) essaie également d'accaparer la dignité califale. Dès le début de la guerre, la monarchie égyptienne a été évoquée à plusieurs reprises par les services britanniques comme une alternative possible aux Ottomans, vu l'importance du pays qu'elle « gouverne ». Même si ce projet n'a pas abouti, il a fait des descendants de Muhammad ʻAlî (r. 1805-1848) des candidats *de facto* à la direction suprême de l'*umma*. Des écrits pour défendre ce droit sont publiés, notamment ceux qui affirment que la qurayshité n'est pas une condition nécessaire pour accéder au califat.

Après l'obtention d'une indépendance formelle en 1922, l'Égypte devient une monarchie constitutionnelle. Mais le roi Fu'âd Ier se méfie des nationalistes qui veulent faire de lui à moyen terme un monarque *honoris causa*. Il cherche le moyen adéquat pour contrebalancer les manœuvres de ses adversaires, renforcer son pouvoir et hausser son prestige. Une occasion en or se présente en 1924 : l'abolition du califat. Moins de trois semaines plus tard, il fait prononcer la *khutba* du vendredi en son nom dans toutes les mosquées de son royaume. Il incite très rapidement des oulémas, des intellectuels et des journalistes à populariser l'idée d'un califat égyptien. Alors que les publications se multiplient, un comité des oulémas se met en place pour organiser un congrès islamique dans le but d'élire un calife – en l'occurrence le roi d'Égypte. Tout semble bien fonctionner dans un premier temps. Mais les choses se compliquent quand des voix discordantes puissantes émergent.

Les forces modernistes voient dans les manœuvres de Fu'âd Ier une tentative masquée pour rétablir l'absolutisme d'antan. Une fois calife, le monarque tirerait sa légitimité et ses prérogatives de principes extra- et supraconstitutionnels. Il pourrait ainsi contourner facilement toutes les règles écrites et essayer d'imposer sa volonté sans suivre les procédures conventionnelles. Chose inacceptable pour une grande partie de l'élite, qui espère instaurer un État moderne et indépendant, même si cette institution peut apporter au pays un prestige international certain. Une véritable opposition à ce projet s'organise autour d'al-Wafd et des Libéraux constitutionnels. Même s'ils sont les plus visibles, les défenseurs de la monarchie constitutionnelle ne sont pas les seuls sur ce terrain. D'autres groupes attaquent

les prétentions de la monarchie pour défendre les intérêts des Ottomans, des Saoud, des Britanniques, et même d'al-Husayn. La campagne qui dure plusieurs mois est un franc succès. Le monarque égyptien renonce à son rêve califal au printemps 1925.

À en juger par la documentation disponible, nous pouvons dire sans aucune crainte que les candidats les plus en vue pour accéder au califat après le renversement des Ottomans sont al-Husayn et Fu'âd. Néanmoins, d'autres noms ont été envisagés soit par les puissances coloniales, soit par les cercles réformistes. Il s'agit principalement de ‘Abd al-‘Azîz âl Su‘ûd, sultan du Najd et roi du Hedjaz, Yahyâ Hamîd al-Dîn (r. 1904-1948), *imâm* du Yémen du Nord, et Yûsuf al-‘Alawî (r. 1912-1927), sultan du Maroc. Leurs partisans mobilisent plusieurs arguments pour soutenir son candidat. Mais il semble qu'aucun n'avait la volonté de suivre cette voie. Alors que le premier adopte une stratégie de la légitimation différente, les deux derniers se présentent déjà comme des califes légitimes sur leurs propres territoires.

Dans la continuité de la politique inaugurée par ‘Abd al-Hamîd II, les souverains des entités post-ottomanes ne veulent pas s'approprier l'institution califale pour reconstituer l'unité originelle de l'*umma*. Soumis directement ou indirectement aux puissances coloniales, ils sont conscients que cette entreprise est quasi impossible, pour des raisons politiques, religieuses, intellectuelles, économiques, organisationnelles et géopolitiques. Ils comptent seulement l'instrumentaliser pour réaliser deux objectifs principaux. D'une part, préserver leur pouvoir absolu désormais menacé par les idéologies d'inspiration européenne. D'autre part, trouver une place de choix sur la scène internationale. En d'autres termes, le califat (et la religion en général) devient un outil politique et/ou diplomatique parmi tant d'autres, que certains gouvernants musulmans peuvent mobiliser d'une manière ou d'une autre pour contourner et neutraliser les règles du jeu politique moderne au niveau interne et/ou justifier des ambitions hégémoniques externes – la plupart du temps irréalisables et irréalistes.

Le rêve d'une constituante

Parallèlement aux manœuvres politiques en faveur ou en défaveur de la restauration du califat, plusieurs voix appellent à l'organisation d'un congrès panislamique qui pourrait non seulement traiter de cette question centrale, mais

également trouver des solutions aux problèmes religieux et politiques auxquels font face les musulmans. Inspirée des pratiques européennes, cette idée n'est pas nouvelle. Elle remonte à la seconde moitié du XIX^e siècle. Après l'échec des Tanzimat et l'accélération du processus de désagrégation de l'Empire, plusieurs intellectuels et hommes politiques pensent que le califat et l'islam sont le dernier rempart à même de protéger les Ottomans contre le déluge européen. Ils préconisent, entre autres mesures, la tenue d'un congrès panislamique, à l'instar des congrès panslaves, pour donner à voir la solidarité des musulmans avec le chef de la communauté. Cela pourrait devenir un outil diplomatique non négligeable entre les mains d'Istanbul. Conscients du danger que peut constituer une telle entreprise, les grandes puissances « persuadent » le sultan-calife ‘Abd al-‘Azîz II (r. 1861-1876) d'y renoncer.

Dès les premières années de son règne, plusieurs oulémas et intellectuels incitent ‘Abd al-Hamîd II à réactiver l'idée de congrès panislamique. Certains vont même jusqu'à lui proposer de l'organiser annuellement à La Mecque, durant la période du pèlerinage. Ville sacrée et éloignée des yeux et des pressions européens, elle pourrait être le lieu idéal pour abriter un événement d'une telle envergure. Le sultan-calife rejette cette idée avec force. Il est convaincu qu'elle représente une véritable menace pour son pouvoir personnel. La mise en place d'un congrès régulier doté de structures formelles risque à terme de remettre en cause son rôle. L'établissement de relations horizontales entre les élites musulmanes finirait par créer une entité abstraite – une communauté imaginée – indépendante, voire concurrente. Il faut ajouter à cela que le sultan-calife sait que certains opposants et les Britanniques veulent faire de ce congrès un outil pour élire un contre-calife. Il préfère donc maintenir les relations informelles, personnelles et verticales avec les différents groupes musulmans pour rester au centre du panislamisme. La solidarité doit s'exprimer autour lui, par lui et pour lui.

Si ‘Abd al-Hamîd II et les membres de sa coalition dirigeante refusent l'idée d'organiser un congrès panislamique extraordinaire ou régulier, une partie des élites périphériques continue à la soutenir pour différentes raisons. Jusqu'à la chute des Ottomans, la majorité des initiatives vient de deux catégories : des personnalités issues des provinces arabes et des musulmans de Russie et d'Inde. Minoritaires, isolés et dominés par des puissances chrétiennes, ces derniers voient dans cette initiative une opportunité pour (ré)affirmer leur attachement à l'islam, faire entendre leur voix et chercher un soutien moral voire politique auprès de leurs coreligionnaires. Les premiers, eux, veulent faire de ces

événements des tribunes politico-religieuses pour proposer des solutions théoriques et pratiques capables d'insuffler une nouvelle vie dans le corps islamique et de le débarrasser de la domination étrangère, afin de le préparer à la réunification sur de nouvelles bases. Autrement dit, ils veulent participer activement au processus de prise de décision dont ils sont exclus par les élites du centre. La réaction négative d'Istanbul pousse un certain nombre d'entre eux à envisager le congrès comme une sorte d'assemblée constituante qui va donner naissance à un nouveau régime dans lequel ils auront une position centrale. D'autres préfèrent encore épouser les idéologies nationalistes naissantes qui prônent l'indépendance pure et simple, ou de se mettre au service des gouvernants locaux hostiles à Istanbul.

Quelles que soient l'identité de ses promoteurs et leurs motivations réelles, l'idée de rassembler des « représentants » de l'islam pour traiter librement de toutes les affaires importantes de la communauté, particulièrement le califat, reste un rêve élitiste qui ne se réalisera jamais. Tous les projets de congrès ont été étouffés dans l'œuf à cause de l'intervention des autorités ottomanes, de l'ingérence des puissances coloniales, de la transformation en profondeur du système international désormais fondé sur l'idée d'État-nation, de l'insuffisance des ressources humaines, institutionnelles et financières, des luttes idéologiques et personnelles entre les défenseurs des différentes initiatives, de l'existence d'entreprises nationalistes concurrentes et de l'indifférence des populations, très certainement liée à une déconnexion avec leurs attentes.

Dès la fin des années 1870, les écrits du Britannique Wilfrid Scawen Blunt font écho à la volonté de certaines personnalités issues de la périphérie ottomane d'organiser un congrès panislamique loin de l'influence d'Istanbul et d'élire un calife qurayshite dont le siège serait à La Mecque. Ce dernier se contenterait d'un « pouvoir spirituel » à définir. Certains auteurs affirment que les deux principales figures du réformisme musulman, Jamâl al-Dîn al-Afghânî (personnage énigmatique et atypique qui n'entre dans aucune des deux catégories susdécrites) et Muhammad ‘Abduh, étaient des partisans de cette opinion. Rien ne permet cependant de le confirmer ou de l'infirmer, étant donné que leurs écrits sur ce sujet sont rares et contradictoires. Nous savons qu'ils ont appelé, dès le début des années 1880, à la tenue d'un congrès panislamique à La Mecque. Mais nous ignorons tout sur sa nature, ses structures et ses prérogatives. Voulaient-ils faire élire un calife, présenter leur programme de réformes « globales » aux élites musulmanes ou tout simplement faire pression sur ‘Abd al-Hamîd II ? L'état des sources ne permet pas de répondre, même partiellement, à ces questions.

En 1898, Muhammad Rashîd Ridâ fonde la revue *al-Manâr*, avec le soutien de Muhammad ‘Abduh. La même année, il écrit un article appelant à la création d'une association islamique (*jam‘iyya islâmiyya*) dont le siège serait à La Mecque. Celle-ci posséderait des ramifications dans le monde entier. Les membres de celles-ci devraient se rendre une fois par an à la ville sacrée pour assister à une assemblée générale. Cet organisme aurait trois principales missions : unifier le dogme (*al-‘aqîda*), unifier les normes juridico-religieuses (*al-ahkâm al-fiqhiyya*) et unifier la langue (*al-lugha*). Autrement dit, Rashîd Ridâ prêche l'homogénéisation de l'islam et des musulmans dans l'espoir de créer une sorte de super-État-nation. Il ne précise pas le rôle des Ottomans dans ce processus de construction identitaire et politique. Il se contente de dire que le sultan-calife serait le chef *honoris causa* de la communauté. Mais rien n'empêche de penser que le fondateur d'al-Manâr envisage dès cette période de transformer l'association en un véritable collège électoral chargé de désigner un futur commandeur des croyants qui répondrait à la fois aux conditions traditionnelles et aux exigences modernes.

Entre 1899 et 1903, ‘Abd al-Rahmân al-Kawâkibî, adepte de ‘Abduh et farouche opposant à la politique de ‘Abd al-Hamid II, fait une proposition aussi radicale que directe à travers deux ouvrages : *Tabâ'i‘ al-istibdâd* (*De la nature de la tyrannie*) et *Umm al-Qurâ* (*La Mère des cités*). Le premier, largement inspiré du livre de Vittorio Alfieri *De la tyrannie*, fustige les tendances absolutistes du sultan-calife et appelle à l'instauration d'un régime « démocratique » dans les pays musulmans, car lui seul reflète les préceptes réels de l'islam. Le second prétend rendre compte d'un congrès panislamique imaginaire qui aurait eu lieu à La Mecque en 1898, à l'initiative d'une société secrète : *Jam‘iyyat al-muwahhidîn* (l'Association des Monothéistes). Le choix d'une structure narrative fictionnelle mettant en scène des « représentants » des différentes composantes de l'islam permet à al-Kawâkibî de donner à voir au lecteur une véritable assemblée constituante en fonction. Celle-ci propose toutes les pistes idéelles et organisationnelles qui doivent être suivies pour revivifier l'islam et réunifier l'*umma*.

Après avoir passé en revue les causes religieuses, morales et politiques de la décadence de l'islam, et critiqué durement l'absolutisme et le conservatisme des élites traditionnelles incarnées par les Ottomans et leurs clercs, les « représentants » des musulmans proposent des solutions qui concilient authenticité et modernité. Ils appellent, entre autres, à la création d'une identité musulmane homogène à travers le dépassement des clivages sectaires et

linguistiques et l'adoption des valeurs européennes modernes compatibles avec l'islam, notamment la liberté et l'égalité. Cela devrait absolument passer par l'éducation et, surtout, par la séparation du politique et du religieux. Les « représentants » veulent en effet créer un califat qurayshite spirituel et démilitarisé au Hedjaz. Le titulaire de cette charge serait élu par les élites musulmanes et aurait une double vocation : symboliser l'unité de l'*umma* et chapeauter l'ensemble des politiques religieuses avec l'aide d'un conseil consultatif panislamique permanent et élu. Par conséquent, les souverains musulmans indépendants ne pourront plus utiliser la religion pour légitimer leurs tendances absolutistes.

En 1907, l'intellectuel tatar Ismaïl Gasprinski arrive au Caire. Il veut organiser un congrès panislamique qui ne parle ni de politique ni de religion, mais d'économie et d'éducation. Bien que cette rencontre soit en apparence apolitique, ʻAbd al-Hamîd II refuse sa tenue, de peur qu'elle ne soit transformée par ses adversaires en une tribune politique pour critiquer son régime ou même élire un contre-calife. De même, Muhammad Rashîd Ridâ, qui prétend être le dépositaire exclusif de l'idée de congrès panislamique, fait tout auprès des autorités égyptiennes (et britanniques) pour annuler cette manifestation, qui risque de lui faire de l'ombre. Ismaïl Gasprinski est obligé de renoncer. Plusieurs autres propositions se succèdent jusqu'à la fin de la Première Guerre mondiale. Aucune n'aboutit.

En 1919, Mustafa Kemal inaugure une pratique qui sera « religieusement » suivie par un grand nombre de régimes qui dominent l'ère culturelle musulmane, et ce jusqu'à nos jours. Pour légitimer ses opérations militaires contre les forces européennes qui occupent une bonne partie de l'Anatolie et montrer à ses amis et à ses adversaires qu'il dispose d'un large soutien dans le monde musulman, il réunit un congrès qui rassemble plusieurs « figures » de l'islam. Mais le général a eu beaucoup de mal à obtenir le soutien moral de Mehmed VI et de personnalités « islamiques » de premier plan. Sur les trente-sept participants à ce rassemblement, trente sont turcs !

En 1924, al-Husayn ibn ʻAlî s'autoproclame calife après la déposition du dernier Ottoman. Il doit néanmoins montrer qu'il a des appuis en dehors des régions que « contrôle » sa famille. Il reprend donc l'idée de congrès à son compte, en organisant à La Mecque une rencontre « panislamique » qui reconnaît son autorité. Cette manœuvre ne lui est d'aucun secours, étant donné qu'il a très mal géré le pèlerinage tout au long de son règne et qu'il a été lâché

par son protecteur : la Grande-Bretagne. ‘Abd al-‘Azîz âl Su‘ûd le chasse sans difficultés du Hedjaz quelque temps plus tard, dans l'indifférence générale.

En même temps qu'al-Husayn, le roi Fu'âd Ier d'Égypte rêve secrètement d'accéder à la dignité califale. Il voit d'un très bon œil l'initiative des principaux oulémas d'al-Azhar visant à réunir un congrès du califat au Caire. Cela pourrait aboutir à son « élection ». Les premières invitations sont même lancées. Comme nous l'avons vu, ce projet rencontre une grande résistance de la part de différents groupes, notamment les défenseurs de la monarchie constitutionnelle. Sous pression, les oulémas décident de le reporter après le consentement du Palais. Le congrès se tient finalement entre le 13 et le 19 mai 1926. En dépit de la présence de plusieurs délégations étrangères, l'ordre du jour a radicalement changé. Il ne s'agit plus d'élire un chef de la communauté, mais simplement d'examiner les conséquences de l'abolition du califat ottoman sur l'islam et de proposer des solutions. Les participants n'apportent rien de nouveau. La plupart d'entre eux se contentent de reprendre le discours traditionnel sur cette institution. Au bout d'une semaine de débats stériles, les congressistes arrivent à la conclusion suivante : le rétablissement du califat est très difficile dans le contexte actuel. Il faudrait chercher d'autres moyens pour exprimer l'unité de l'*umma*. Mais Fu'âd Ier ne désespère pas. Il s'efforcera jusqu'à la fin de son règne de se doter d'une légitimé religieuse pour mieux asseoir son pouvoir. En vain. Son fils et successeur Fârûq (r. 1936-1952) aura encore moins de succès que lui !

L'une des principales raisons de l'échec de l'entreprise égyptienne est la concurrence saoudienne. Après avoir éliminé al-Husayn, ‘Abd al-‘Azîz âl Su‘ûd croit que Fu'âd Ier nourrit des ambitions secrètes pour contrôler le Hedjaz, à l'instar des dynasties égyptiennes du Moyen Âge. Il fait tout pour l'empêcher d'obtenir le titre califal. En plus de la propagande relayée par les réseaux « réformistes », il décide d'organiser un congrès panislamique à La Mecque du 7 juin au 5 juillet 1926, pour montrer son désaccord avec celui du Caire. Même si ce rassemblement a été dominé par les partisans de la cause saoudienne, il est un franc succès. Le nouveau roi d'Arabie réussit à faire d'une pierre trois coups : damer le pion à son rival, légitimer définitivement son pouvoir sur le Hedjaz et plaire aux Européens en interdisant aux congressistes d'évoquer toutes les questions politiques sensibles, notamment le califat et les méfaits du colonialisme.

Après un demi-siècle d'attente, l'idée de congrès panislamique se trouve vidée de sa substance. Au lieu d'être vecteur de réunification de la communauté, elle est détournée de son objectif premier et confisquée à des fins purement

diplomatiques par les héritiers directs et indirects de l'Empire ottoman, pour conforter leur régime en construction. Ainsi, la question du califat disparaît de l'ordre du jour des rencontres panislamiques, qui vont pourtant se multiplier.

Quel avenir pour le califat ?

La suppression du sultanat en 1922 et l'abolition du califat en 1924 ont occasionné des débats passionnés et des polémiques intenses sur l'organisation du pouvoir, la relation entre le politique et le religieux et la gestion des appartenances identitaires. Des dizaines de *fatwas*, d'articles et de livres ont ainsi été publiés dans le monde musulman et en Occident pour répondre à une question centrale : le califat, quelles que soient sa nature et sa forme, peut-il avoir une place dans un espace musulman en profonde recomposition ? Restituer les grandes lignes de ces débats-polémiques, toujours d'actualité, nécessite un retour sur les textes emblématiques des tendances majoritaires à l'époque.

La suppression du sultanat et la création *ex materia* d'un califat « spirituel » scandalisent un grand nombre d'oulémas et d'intellectuels, dont le plus influent est sans doute le Syro-Égyptien Muhammad Rashîd Ridâ. Celui-ci considère dans une série d'articles que cet acte, commis par des européanisés (*mutafarnijûn*) et des athées (*mulhidûn*), est une innovation blâmable (*bid‘a*), contraire à l'esprit et à la lettre de la *charia*. À l'instar des oulémas médiévaux, le fondateur d'*Al-Manâr* prétend que le politique et le religieux sont inséparables. Il appelle donc à la restauration du califat effectif… bien dirigé.

En 1923, Ridâ rassemble ses articles dans un ouvrage programmatique intitulé *Le Califat ou l'imâma suprême* (*al-khilâfa aw al-imâma al-‘uzmâ*). La première partie est consacrée à une présentation idéalisée de la nature et des prérogatives de cette charge politico-religieuse. L'auteur se contente la plupart du temps de reprendre, résumer et simplifier les représentations qu'en avaient les clercs de l'époque classique. Il recourt parfois, volontairement ou non, à des concepts d'origine européenne comme la liberté, la souveraineté populaire, la représentation, l'élection, le pouvoir limité et le contrat social pour montrer le caractère « moderne », « libéral » et « démocratique » de cette institution. À l'issue de cet exposé magnifié et anachronique, Muhammad Rashîd Ridâ constate que les Ottomans, à l'instar des Omeyyades et des Abbassides, ne sont que des califes de nécessité (*darûra*) qui ne répondent pas aux exigences de la

Loi. Leur sort ne doit aucunement préoccuper la communauté. Il faudrait plutôt se concentrer sur la restauration de la grandeur de l'islam, qui passe impérativement par le rétablissement du califat bien dirigé qui concilierait authenticité et modernité. Pour ce faire, il faudrait suivre une feuille de route bien précise.

L'ouléma-journaliste préconise la création d'une école d'excellence (inspirée des séminaires chrétiens) chargée de former les futurs califes et les grands cadres juridico-religieux de l'Empire, à l'instar des grands établissements occidentaux. Les candidats, originaires des principales régions musulmanes, y recevraient une formation religieuse et profane des plus solides et des plus modernes. Une fois cette étape franchie, les fameux *ahl al-hall wa al-'aqd* (les gens qui délient et lient), catégorie que l'auteur ne définit pas rigoureusement, pourraient procéder en toute sécurité à l'élection libre d'un calife qui remplirait enfin toutes les conditions légales, notamment la qurayshité, la probité et le savoir.

Parallèlement à ce processus, les promoteurs de cette idée – appelés les partisans de la réforme (*hizb al-islâh*) par Ridâ – doivent rédiger un certain nombre de lois (une Constitution, un code civil inspiré de la *charia*, une loi électorale du califat, une loi électorale du conseil consultatif, etc.) et mettre en place un certain nombre d'instances (un conseil de *fatwas*, un conseil de prédication, un conseil de l'aumône, un conseil du pèlerinage, etc.) pour assurer le bon fonctionnement de l'institution, qui ne doit rien envier à une monarchie constitutionnelle européenne. Pour éviter l'instrumentalisation de ce nouveau califat par les États musulmans, Ridâ propose de faire de Mossoul et ses environs (zone disputée par la Turquie, la Syrie et l'Irak à l'époque) le nouveau siège du chef de la communauté. C'est à partir de cette plate-forme que la réforme de l'islam et la réunification de l'*umma* commenceraient. Grâce à un comportement exemplaire et à une politique sage et conforme aux préceptes réinterprétés de la *charia*, le nouveau califat réussirait à dépasser tous les clivages religieux, linguistiques et ethniques et à convaincre progressivement les leaders musulmans de lui prêter serment d'allégeance et de lui céder leur pouvoir. En d'autres termes, le calife *honoris causa* de départ se transformerait petit à petit en un souverain effectif de l'ensemble de la communauté, mais cette fois sur des fondements constitutionnels !

En 1924, le religieux indien Mohammed Bereketullah publie en anglais et en français un ouvrage intitulé *Le khalifat*. À l'instar de Muhammad Rashîd Ridâ, il commence par passer en revue l'histoire de cette institution et son organisation, en s'appuyant essentiellement sur les opinions des oulémas médiévaux. Il

n'hésite toutefois pas à utiliser des concepts d'origine européenne tels que liberté, égalité et démocratie pour montrer que la commanderie des croyants est compatible avec la modernité. Il insiste ensuite sur un fait qui lui paraît fondamental : la direction suprême de la communauté avait, à l'origine, une mission d'abord religieuse, avant d'être détournée par les potentats omeyyades, abbassides et ottomans. Tous en ont fait un outil de domination purement temporel. L'une des conditions essentielles de la revivification de l'islam en tant que religion sociale, pratique et démocratique, est donc la restauration du califat « spirituel » des origines dont le siège serait à Istanbul. Représentant de l'unité et de la continuité de l'islam, son titulaire ne devrait plus s'immiscer de quelque manière que ce soit dans les affaires politiques des pays et des groupements musulmans. Il se contenterait de superviser les affaires dogmatiques et juridiques. En ce sens, le califat ne serait plus qu'un simple repère identitaire.

En 1926, une nouvelle proposition voit le jour. Il s'agit d'une thèse de doctorat en droit soutenue à l'Université de Lyon par l'Égyptien Abd el-Razzak Sanhoury : *Le califat, son évolution vers une Société des Nations orientale*. L'auteur revient dans un premier temps sur l'histoire et la doctrine de cette institution, en se contentant de reproduire le point de vue traditionnel. Au prix d'un certain nombre d'anachronismes, d'amalgames et de contresens, il arrive à une conclusion des plus classiques : le califat bien dirigé est le meilleur des régimes. Il constate toutefois la difficulté de le ressusciter à court et à moyen termes, à cause du contexte international défavorable et des bouleversements inédits que connaît le monde musulman.

Pour remédier à cette situation, Sanhoury propose une solution provisoire : créer deux organismes supranationaux. Le premier, auquel il ne donne pas de nom, s'occuperait uniquement des affaires juridico-religieuses. Il serait constitué initialement de trois instances : une assemblée générale, un conseil suprême et un conseil des oulémas. Inspiré de la Société des Nations et de l'Union panaméricaine, le second, auquel il donne le nom de Société des Nations orientale, s'intéresserait exclusivement aux affaires politiques, notamment le maintien de la paix et la coopération inter-islamique. Ces deux organismes distincts seraient présidés par un calife élu. Une sorte de chef *honoris causa* de la communauté. Cela permettrait aux pays musulmans de s'engager sans crainte dans un processus d'intégration progressif qui aboutirait tôt ou tard à la restauration du califat bien dirigé, souple et adapté aux exigences de la modernité.

Tout en vantant les mérites du califat bien dirigé, ses défenseurs reconnaissent d'une manière ou d'une autre que la restauration de l'unité originelle de l'*umma* dans le cadre d'un empire centralisé est un rêve irréalisable dans les circonstances actuelles. Cette entreprise « sacrée » nécessite une préparation théorique et pratique rigoureuse et de longue haleine. Il faudrait donc se contenter pour l'instant de mesures provisoires, notamment la mise en place d'un califat *honoris causa*. Comme à l'époque abbasside, les avocats de l'*imâma* suprême s'ingénient à défendre la fiction de l'unité et le mythe de la continuité. Cette institution a été ainsi largement réinventée et partiellement européanisée, dans l'espoir de trouver une adéquation entre authenticité et modernité, entre structure d'empire et État national, entre identité nationale et appartenance religieuse.

Contrairement aux défenseurs du califat, ses détracteurs veulent rompre plus ou moins radicalement avec le passé pour être à la hauteur des défis de la modernité. Dès la seconde moitié du XIX^e^ siècle, les critiques de cette institution se multiplient. Elles émanent surtout d'intellectuels (*muthaqqafûn*) et de penseurs (*mufakkirûn*) « sécularistes ». Ces derniers défendent de nouvelles conceptions de l'identité individuelle et collective et de nouvelles formes d'organisation de la cité inspirées intégralement des idées et des pratiques européennes. En s'appuyant sur des arguments historiques, politiques, psychologiques et philosophiques, ils estiment que le califat est une institution obsolète et préjudiciable. Son abolition ne pourrait être que bénéfique pour les entités qui émergent dans le monde musulman.

Même si certaines d'entre elles sont acerbes et sans concession, ces attaques n'ont dans un premier temps qu'un impact limité dans l'espace public, car elles restent l'œuvre d'auteurs « profanes ». La quasi-totalité des clercs de l'islam, notamment les plus modernistes et les plus critiques d'entre eux (al-Afghânî, ‘Abduh et al-Kawâkibî), n'ont jamais pu ou voulu remettre en cause le califat. Ce n'est pas le cas de l'Égyptien ‘Alî ‘Abd al-Râziq, qui publie en 1925 *L'Islam et les fondements du pouvoir* (*al-Islâm wa usûl al-hukm*). Cet ouvrage veut prouver que l'islam est une religion spirituelle qui laisse à ses adeptes le libre choix du système politique qui leur convient. Pour défendre cette hypothèse, l'auteur recourt au Coran, à la Sunna, aux récits historiques traditionnels, à la théorie du pouvoir d'Ibn Khaldûn, aux écrits de certains philosophes européens, aux recherches de quelques orientalistes et à la *fatwa* qui a justifié l'abolition du sultanat par la GAN.

À l'encontre de la doctrine sunnite dominante, ‘Abd al-Râziq affirme que Muhammad est un guide purement religieux (*rasûl da‘wa dîniyya*), et non un chef politique. Il n'a jamais essayé de fonder un ordre « étatique » à Médine. Propager la vraie religion était le seul objectif qu'il aspirait à réaliser. Pour ce faire, il a dû prendre des mesures politiques, économiques, sociales et militaires. Ces traces (*âthâr*) de pouvoir et ces éléments (*mazâhir*) de gouvernement ne relèvent aucunement de la religion. Il s'agit d'actes purement temporels dictés par les circonstances.

Après la disparition du fondateur de l'islam, une monarchie s'installe. Ce nouveau régime n'a pas été voulu par Dieu comme l'affirment, sans preuves scripturaires, la plupart des oulémas. Le califat, y compris à l'époque des quatre premiers successeurs de Muhammad, est une institution purement humaine. Son titulaire n'est pas le chef religieux de la communauté, mais un simple leader politique. Son pouvoir repose sur la force militaire brute, et non sur l'élection et le consentement. Cela fait de lui un tyran. Par conséquent, les musulmans sont appelés à ne pas regretter la chute de ce régime néfaste, qui n'a rien à voir avec l'islam.

Bien que courageux, l'ouvrage de ‘Alî ‘Abd al-Râziq n'est ni original ni convaincant. Le thème abordé a été déjà traité à plusieurs reprises et sous différents aspects en terre d'islam et en Occident. À l'instar des avocats du califat, notre auteur prend énormément de libertés avec l'Histoire pour défendre sa thèse. Exemple : il minimise la portée des épisodes éminemment politiques de la geste prophétique, alors qu'ils constituent la majorité écrasante des informations disponibles sur cette période. Il occulte également tous les aspects religieux de l'œuvre des califes, pourtant indéniables. De plus, il a commis une erreur épistémologique grave en voulant plaquer sur l'islam primitif des conceptions européennes modernes telles que l'État, la constitution, la démocratie et, surtout, la séparation du politique et du religieux.

Pourquoi *L'Islam et les fondements du pouvoir* est-il devenu célèbre ? Trois principales raisons peuvent expliquer cela. Tout d'abord, l'identité de l'auteur. ‘Abd al-Râziq est un ouléma diplômé d'al-Azhar, l'un des établissements d'enseignement juridico-religieux les plus prestigieux du sunnisme. Il est le premier clerc de langue arabe à avoir attaqué la mère des institutions politico-religieuses de l'islam en utilisant un raisonnement principalement juridico-religieux. Il est également un partisan des Libéraux constitutionnels, parti qui s'oppose aux prétentions califales du roi Fu'âd. Ensuite, la date de la publication. L'ouvrage est mis en vente alors que les débats sur l'avenir de la commanderie

des croyants font rage dans certaines parties du monde musulman, particulièrement l'Égypte. À l'instar des écrits de Qâsim Amîn sur la condition des femmes et de Tâha Husayn sur la poésie préislamique, ce livre est très rapidement perçu par une bonne partie des élites comme une tentative de détruire l'islam de l'intérieur. Condamné par le Comité des grands oulémas d'al-Azhar en août 1925, ‘Alî ‘Abd al-Râziq est déchu de son titre d'ouléma et démis de sa fonction de juge. En parallèle, *L'Islam et les fondements du pouvoir* provoque une « guerre de positions » entre ses défenseurs et ses détracteurs. Enfin, la dernière raison qui explique le succès du livre est la promotion qu'en font encore aujourd'hui les chantres du sécularisme et de la laïcité dans le monde musulman.

Au service des autoritarismes

Contrairement à une idée reçue, la consécration politique et juridique des États-nations ne tourne pas définitivement la page du califat. Quelles que soient l'idéologie sur laquelle ils s'appuient et les structures formelles qu'ils empruntent, une grande partie des régimes qui se mettent en place dans le monde musulman à l'époque contemporaine le « nationalisent » et l'instrumentalisent de différentes manières pour se maintenir au pouvoir et/ou mener une politique étrangère plus ou moins ambitieuse. En d'autres termes, l'adoption de stratégies et de pratiques de légitimation hybrides et complexes permet à des leaders politiques aussi différents que Gamal Abdel Nasser, Habib Bourguiba, Jaafar Numeiri, Mouammar Kadhafi, Saddam Hussein, Nawaz Sharif et Recep Tayyip Erdoğan de puiser largement dans le récipient califal pour faire le plein des forces sacrées, frapper l'imaginaire du plus grand nombre et (dé)mobiliser les populations. Force est de constater que les expériences saoudienne et marocaine dans ce domaine sont les plus importantes par leur ampleur et leur longévité. Ces deux cas sont non seulement quasi idéal-typiques, mais également complémentaires, dans le sens où le premier nous aide à mieux comprendre l'usage diplomatique du califat et le second à mieux saisir son usage à des fins internes.

Dès son apparition au XVIII^e^ siècle, le wahhabisme, avatar du hanbalisme (l'une des écoles juridiques et théologiques du sunnisme), se conçoit comme la seule vraie religion. Ses dépositaires et ses adeptes sont persuadés qu'ils sont les nouveaux Élus chargés par le Ciel de revivifier l'islam et de restaurer l'unité originelle de l'*umma*. Ils déploient de grands efforts religieux, politiques et

militaires pour y parvenir. Malgré un début fulgurant, le manque de moyens et les rapports de force défavorables obligent les autorités politiques et religieuses saoudiennes à renoncer à leurs ambitions, d'autant que leur doctrine souffre d'une mauvaise réputation en raison des accusations d'extrémisme, non sans fondement, portées par ses détracteurs. Les choses changent radicalement au XXe siècle.

Le roi ‘Abd al-Azîz profite du contexte de recomposition de la région au lendemain de la Première Guerre mondiale pour tirer son épingle du jeu. Il entreprend, entre autres, une opération de communication politique de grande envergure pour redorer le blason du wahhabisme, qu'il rebaptise salafisme. Son objectif : montrer que cette doctrine s'attache aux croyances et aux pratiques orthodoxes des *salaf* – les trois premières générations de musulmans. Sa plus belle réussite dans ce domaine est sans doute la séduction par différents moyens de plusieurs intellectuels et oulémas influents. Un certain nombre d'entre eux, notamment Muhammad Rashîd Ridâ, Tâha Husayn, Ahmad Amîn et Amîn al-Rîhânî, ont célébré le wahhabisme comme la forme de l'islam la plus pure.

Cette entreprise de réhabilitation, doublée du prestige que tire le royaume saoudien de son statut de seul pays arabe indépendant, du contrôle des lieux saints de l'islam et de l'application de la *charia*, permet au wahhabisme de devenir une nouvelle orthodoxie et à ‘Abd al-Azîz de se poser comme l'héritier « légitime » du panislamisme de ‘Abd al-Hamîd II et des « réformistes », comme le montrent bien le congrès qu'il organise à La Mecque en 1926 et le réseau de soutiens qu'il tisse dans le monde musulman et en Occident.

Même si la restauration du califat formel reste loin de leurs préoccupations, le fondateur de l'Arabie Saoudite moderne et ses héritiers s'approprient toutes les idées et les projets qui prônent la réunification de la communauté des croyants depuis la seconde moitié du XIXe siècle pour propager le wahhabisme et augmenter leur influence dans le monde. Cette entreprise s'intensifie à partir des années 1960, à la faveur des luttes avec l'Égypte et de l'augmentation substantielle des revenus pétroliers.

Pour se prémunir des ambitions panarabistes de Nasser, les rois Sa‘ûd (r. 1953-1964) et Faysal (r. 1964-1975) se posent comme les champions de l'islam et des valeurs traditionnelles en inaugurant une politique de « solidarité islamique » (synonyme de panislamisme). En plus des congrès de toutes sortes, le pouvoir saoudien met en place toutes les institutions politiques, économiques, sociales, éducatives et religieuses préconisées par al-Afghânî, ‘Abduh, al-Kawâkibî, Ridâ, leurs collègues et leurs disciples. Les plus importantes d'entre

elles sont l'Université islamique de Médine (1961), la Ligue islamique mondiale (1962) et l'Organisation de la conférence islamique (1969).

Après la guerre des Six Jours, qui sonne le glas du panarabisme, l'Arabie Saoudite décide de profiter de la situation pour augmenter son influence. Elle utilise ces organisations pour exporter son islam sous prétexte d'homogénéisation dogmatique et juridique de la communauté en vue de sa future réunification. Pour ce faire, elle dépense sans compter. Alors que la Ligue islamique mondiale étend ses activités à des dizaines de domaines comme la construction des mosquées, l'aide humanitaire, la jeunesse, l'enseignement [religieux], les *fatwas*, l'apprentissage du Coran et les transactions financières, l'Université islamique de Médine forme des étrangers et des Saoudiens à porter la « bonne nouvelle » à travers le monde. Depuis sa création en 1961, cette université a produit plusieurs dizaines de milliers de cadres religieux originaires du monde entier. À cela s'ajoutent des milliers d'étudiants étrangers qui passent par d'autres établissements d'enseignement saoudiens à l'intérieur et à l'extérieur du pays, et par des réseaux d'enseignement informels. D'autres organismes officiels, officieux et privés ont vu le jour depuis, pour répondre à la demande d'un marché religieux mondial en perpétuelle croissance. Parallèlement aux voies institutionnelles, l'Arabie Saoudite finance, généralement en toute discrétion, des individus, des groupes et des organisations qui servent plus ou moins ses desseins. Elle aurait ainsi dépensé plusieurs milliards de dollars pour soutenir les moudjahidin en Afghanistan durant les années 1980.

En tant que moyen de visibilité et d'expansion de premier ordre, le monde virtuel n'échappe bien sûr pas à la vigilance des autorités politico-religieuses du royaume. Il est investi dès les années 1990. Des dizaines de chaînes satellitaires et des centaines de sites Internet voient le jour. Les réseaux sociaux sont également pris d'assaut. Toutes sortes de services y sont proposés, parfois en plusieurs langues. Cet engagement dans les nouvelles technologies ne doit toutefois pas faire oublier les moyens d'acculturation traditionnels. Par exemple, des millions de brochures, de fascicules, de cassettes, de CD et de livres religieux ont été distribués à travers le monde à des prix modiques, si ce n'est gratuitement, depuis les années 1980 et même avant.

Pour servir ses intérêts sur la scène internationale, l'Arabie Saoudite a adopté dès les années 1920 une politique califale qui ne dit pas son nom. Grâce à une armée de conseillers étrangers et à des moyens financiers quasi illimités, la famille régnante et ses affidés ont détourné et dénaturé dès les années 1960 les différents projets de réunification de l'*umma* que les réformistes appellent à

mettre en place depuis la seconde moitié du XIXe siècle. Toutes les aspirations œcuméniques, modernistes et démocratiques de ces derniers ont été marginalisées en faveur d'une vision sectaire, réactionnaire et autoritaire : le wahhabisme.

À l'instar de leurs homologues saoudiens, les monarques marocains ont essayé d'utiliser le califat comme outil de politique étrangère depuis l'indépendance du pays, en 1956, particulièrement en Afrique de l'Ouest et au Sahel. Les résultats n'ont pas été à la hauteur en raison de la conjugaison de plusieurs facteurs, dont les plus importants sont la faiblesse du discours mobilisé, le manque de moyens et la concurrence d'autres pays musulmans. Par contre, la politique califale s'avère une arme redoutable au niveau interne, que la monarchie instrumentalise de différentes manières pour assouvir ses ambitions hégémoniques.

Depuis le XIIe siècle, les différentes dynasties qui ont vu le jour au Maroc actuel ont adopté l'idéologie califale pour justifier leur pouvoir et sacraliser leur domination. Les Alaouites (depuis 1668) veulent s'inscrire dans la continuité des Almohades, des Mârinides et des Zaydânides. Mais les conditions locales et régionales sont des plus défavorables. Malgré les efforts de quelques monarques énergiques, cette dynastie reste très fragile à cause des pressions étrangères continues, des crises économiques et sociales à répétition et d'un immobilisme politique structurel. Elle finit par tomber progressivement sous l'influence des puissances européennes. Le pays est divisé en plusieurs zones, et un protectorat est instauré officiellement en 1912.

Au lieu d'anéantir les institutions traditionnelles comme cela a été le cas en Algérie, la France, qui contrôle la plus grande partie du Maroc, préfère les garder et les exploiter pour rendre sa domination plus acceptable. Les agents de Paris décident non seulement de maintenir la monarchie, mais également de redorer son blason pour mieux s'en servir. Alors que les prérogatives politico-religieuses du souverain alaouite augmentent sensiblement et touchent désormais tous les domaines, sa personne est entourée de toutes les marques de respect et de sacralité dignes de son rang. On a même songé un moment à proclamer le sultan Yûsuf calife de l'Occident musulman pour contrer les manœuvres britanniques.

De leur côté, les leaders des différents groupes nationalistes ne contestent pas le statut califal du monarque. Pour des raisons obscures, ils ont décidé de centrer la construction idéelle et idéale de la nation marocaine naissante non sur le folklore, la langue, l'ethnicité, les valeurs ou l'Histoire, mais sur la personne du sultan. Ils ont probablement voulu déclencher une mobilisation collective qui ne soit pas trop en rupture avec les structures traditionnelles, pour ne pas éveiller les

soupçons des autorités tutélaires. Ils ont voulu également profiter du capital symbolique de l'institution sultanienne pour faire passer leurs messages plus facilement. Mais rien n'est sûr, car cette période de balbutiement est caractérisée par beaucoup d'improvisation, à cause du niveau intellectuel modeste de la plupart des jeunes nationalistes et aussi de leur inexpérience. Il reste que ces jeunes gens ont choisi de mobiliser la population autour de la figure sultanienne et non autour d'une idéologie plus ou moins élaborée et d'un projet politique clair.

Contrairement à la plupart des monarchies musulmanes, la dynastie alaouite sort revigorée de l'épreuve coloniale. Elle dispose désormais d'un double registre de légitimation : le califat et le nationalisme. Elle compte bien l'utiliser pour (re)conquérir le pouvoir réel qu'elle estime avoir perdu en 1912.

Au lendemain de l'indépendance, le Maroc vit ce que l'on appelle une situation révolutionnaire. Cela veut dire que plusieurs factions politiques expriment des prétentions inconciliables à contrôler l'État – en fait, à être l'État. Après le « retrait » de la France, souverain effectif de la plus grande partie du pays depuis presque un demi-siècle, plusieurs acteurs veulent se rendre maîtres du pays. Si les deux principaux sont incontestablement la monarchie et le parti al-Istiqlâl (PI), il ne faut pas oublier les notables ruraux, les officiers marocains de l'armée française, les différents groupes de résistants et les petits partis. Tous les moyens sont bons pour coopter, marginaliser ou même éliminer les rivaux (la propagande, la corruption, l'emprisonnement, l'assassinat, etc.). Néanmoins, les deux grands joueurs sont conscients que le monopole du pouvoir passe nécessairement par le contrôle effectif de l'appareil étatique hérité de la France, notamment les forces armées et la bureaucratie. Un long bras de fer commence entre les deux parties.

Poussé par une sorte d'instinct darwinien et inspiré par une haute estime de sa charge, Mohammed V (r. 1927-1961) décide très rapidement de passer à l'offensive, même si le contexte régional n'est pas favorable – les dynasties égyptienne, tunisienne et irakienne ont été renversées dans les années 1950. D'une part, il exploite toutes les faiblesses du PI (luttes intestines, divisions idéologiques, inexpérience de ses cadres, ambitions personnelles, quasi-absence dans le milieu rural, etc.). D'autre part, il attise les craintes de ceux qui redoutent les prétentions hégémoniques de ce parti, notamment la France, les notables ruraux, les militaires et les petits partis. En agissant de la sorte, la monarchie se pose comme la seule garante de la marche de l'État et des intérêts de chacun de

ces groupes. Elle réussit ainsi à rassembler une large coalition, avec la bénédiction de l'ancienne puissance tutélaire.

Au bout de trois années de lutte acharnée, Mohammed V dément tous les pronostics et devient le maître absolu du pays. Un système autoritaire voit le jour au Maroc à partir de 1959. Il repose sur le monopole de la force armée, de la bureaucratie, de l'économie et le soutien de l'Occident. Le nouveau régime recourt à différentes techniques et stratégies, souvent d'origine occidentale, pour se légitimer. Il privilégie toutefois l'idéologie califale. Celle-ci lui permet non seulement d'avoir une profondeur historique et une dimension mystique, mais également de s'affranchir plus facilement des règles politiques modernes. Exemple, Mohammed V refuse la création d'une assemblée constituante indépendante car il estime qu'il est le seul dépositaire de la souveraineté en tant que commandeur des croyants et *imâm*. Par conséquent, tous les pouvoirs doivent découler du sien !

Les choses deviennent plus précises sous Hassan II (r. 1961-1999). Fasciné par le modèle absolutiste français, ce monarque aspire à le reproduire tout en tenant compte des spécificités locales. Pour être l'État, il s'emploie à créer un dispositif sur mesure, notamment en détournant les principes du droit constitutionnel. Dès 1962, il promulgue une loi fondamentale qui fait de lui la clé de voûte du système grâce à la mobilisation de l'idéologie califale. Personne sacrée et inviolable (article 23), le commandeur des croyants concentre entre ses mains l'ensemble des pouvoirs législatif, exécutif, judiciaire, militaire et religieux. Autrement dit, le chef de la communauté dispose de prérogatives et d'outils supra- et extraconstitutionnels, consacrés par la Constitution, qui lui permettent d'être à la fois au cœur et au-dessus des champs politiques et religieux marocains. Toutes les autres institutions, particulièrement représentatives, se retrouvent ainsi vidées de leur sens et de leur substance.

Les révisions constitutionnelles de 1970, 1972, 1992 et 1996 ne changent rien à la situation, étant donné que les rapports de force restent en faveur d'Hassan II. Tous les discours sur la transition démocratique et les droits humains entrent dans le cadre de ce qu'on appelle, en science politique, la décompression autoritaire. Il s'agit de l'ensemble des tactiques déployées par un régime pour afficher sa volonté de se conformer à l'État de droit (organisation d'élections, respect de la liberté d'expression, etc.) de façon à pallier les inconvénients de sa rigidité, absorber la colère sociale et accroître sa respectabilité sur la scène internationale, tout en conservant la main sur tous les leviers du pouvoir.

Prudent, méfiant et ayant une haute idée de lui-même, le monarque marocain tient tout le temps à rappeler à ses sujets son statut califal et ses implications politico-religieuses en s'appuyant sur le discours médiéval. Il clame haut et fort qu'il a été choisi par Dieu. Pour accomplir sa mission, il reçoit une sorte de révélation (*ilhâm*). Il prétend par exemple que l'idée de la Marche verte, manifestation de grande ampleur qui lui a permis de récupérer le Sahara en 1975, lui a été soufflée par Allah. À l'instar des souverains de l'époque classique, Hassan II se considère comme l'intermédiaire entre le Ciel et la Terre. Il est l'ombre de Dieu auquel tout le monde doit vénération et obéissance, conformément à la *bay'a*. Ce serment d'allégeance est selon lui un lien divin qui fait du monarque l'unique dépositaire de la souveraineté à la fois divine et populaire. Tout le monde est responsable devant lui, lui ne l'est que devant son Créateur.

Pour donner à voir sa centralité et sa suprématie, le souverain alaouite adopte un complexe rituel hybride, comme l'illustre bien la Fête du trône (*'îd al-'arsh*). Liturgie étatique et palatiale, cette fête conçue par et pour Hassan II est composée de plusieurs cérémonies d'origine musulmane et européenne dont l'objectif est de délivrer des messages politiques et d'exprimer les hiérarchies sociopolitiques. Si la cérémonie d'allégeance (*hafl al-walâ'*) est la plus célèbre et la plus spectaculaire, il ne faut pas omettre l'importance symbolique du discours royal (*khitâb al-'arsh*), de la cérémonie de prestation de serment (*hafl adâ'al-qasam*) par les officiers, nouveaux lauréats des différentes écoles militaires et paramilitaires, et de la cérémonie de remise de décorations à des personnalités locales et étrangères. Par ailleurs, on assiste durant ces autocélébrations à des flux de dons matériels et immatériels (la grâce royale, par exemple) dans un souci apparent, mais sans doute inconscient, de concurrencer les fêtes religieuses qui restent très populaires. Les médias officiels et officieux, quant à eux, ne ménagent aucun effort pour dresser un tableau radieux de l'ère royale. Tout est donc mis en œuvre pour montrer que le roi est l'axe autour duquel tout tourne. Il est le garant non seulement de l'ordre socio-politique, mais aussi de l'équilibre cosmique. En dépit d'un changement partiel de style, les choses n'évoluent que très peu sous Mohammed VI (depuis 1999). Le califat est toujours aussi massivement sollicité pour protéger le statut et les larges prérogatives royaux.

VIII

L'utopie islamiste

L'islamisme puise ses racines dans le désenchantement provoqué par la Première Guerre mondiale. Le démantèlement de l'Empire ottoman, l'abolition du califat, la domination occidentale et la montée en puissance de nouvelles formes de socialisation ont, entre autres, engendré un véritable désarroi dans certains milieux musulmans. Pour sortir de la « crise », les promoteurs de cette idéologie prétendent offrir aux croyants en détresse une réponse « crédible » et « globale ». À la faveur d'un bricolage intellectuel qui résulte du détournement de concepts, de symboles et d'images d'origine musulmane et européenne, les différents groupes islamistes proposent à leurs adhérents un nouveau départ, une nouvelle identité et un nouveau mode de vie. En somme, une « représentation du monde » qui donne la certitude de faire partie de quelque chose de plus grand que soi : le groupe d'Élus chargé par Dieu de rétablir la vraie religion, l'unité de l'*umma* sous l'égide d'un commandeur des croyants, avant de se lancer à la conquête du monde et de l'obtention du salut ! Ce dernier chapitre n'a pas vocation à proposer une « nouvelle » histoire du phénomène complexe qu'est l'islamisme, mais veut jeter la lumière sur la conception islamiste du califat, à travers des personnages, des organismes, des concepts et des événements clés de cette mouvance.

Le moment réformiste

Depuis le Haut Moyen Âge, des voix s'élèvent de temps à autre en terre d'islam pour dénoncer les pratiques socio-religieuses peu respectueuses de l'orthodoxie et de l'orthopraxie, critiquer les divisions politiques et inciter les croyants à se mobiliser contre les menaces extérieures. Elles appellent à un retour au message originel de Muhammad en réhabilitant la *charia* et en réunifiant l'*umma*. Conformément à un schéma bien connu dans le monde musulman, et même ailleurs, un tel retour peut se faire selon deux modalités : le réformisme ou le messianisme. Alors que le premier prône une rénovation du système socio-religieux par l'inculcation et l'interaction, le second préconise une rupture plus ou moins violente, dans le but de reconstruire un nouveau système social, à l'image de la cité idéale de Médine.

Entre 1740 et 1885, plusieurs figures charismatiques essaient de proposer des solutions. Les plus célèbres d'entre elles sont sans doute Shâh Waliyy Allâh en Inde, Muhammad ibn ‘Abd al-Wahhâb en Arabie, le sultan Muhammad ibn ‘Abd Allâh au Maroc, ‘Uthmân ibn Fûdî en Afrique de l'Ouest, Muhammad al-Sanûsî dans la Cyrénaïque et Muhammad Ahmad al-Mahdî au Soudan. Évoluant dans des contextes socio-religieux différents, chacun emploie une méthode spécifique et déploie une stratégie particulière. Tous ont néanmoins deux principaux points communs. D'une part, ils ont la ferme conviction d'être investis d'une mission exceptionnelle pour revivifier l'islam et relancer le projet de réunification de la communauté. D'autre part, ils ne recourent qu'à des ressources traditionnelles, notamment dans le domaine idéologique, pour mener à bien leurs desseins.

Toutes leurs tentatives sont vaines. L'intervention directe ou indirecte des puissances européennes dans l'aire culturelle musulmane, surtout à partir de la campagne de Napoléon Bonaparte en Égypte, en 1798, provoque progressivement des changements structurels irréversibles. Un processus complexe de modernisation commence, comme nous l'avons vu, à Istanbul et au Caire, avant de se propager progressivement dans les contrées musulmanes. L'une des conséquences importantes de cette ingérence a été l'introduction graduelle de nouveaux modèles conceptuels s'appuyant sur d'autres valeurs, représentations, symboles, cérémonies et institutions ; en somme, sur une conception du social et du politique complètement différente.

Un nombre grandissant d'oulémas, d'intellectuels et d'hommes politiques constate dès le début du XIX^e^ siècle que les ressources traditionnelles sont insuffisantes pour surmonter les multiples défis auxquels font face les croyants. L'adoption des structures idéelles et organisationnelles européennes et la rénovation de l'islam s'avèrent indispensables pour sortir de la léthargie qui dure

depuis plusieurs siècles déjà et échapper à la domination étrangère. En bref, il faudrait allier authenticité et modernité pour régénérer l'islam…

Appelés les pionniers de la réforme (*ruwâd al-islâh*), les partisans de cette synthèse « salvatrice » militent pour un progrès (*taraqqî*, *taqaddum*) global. Leurs activités touchent plusieurs domaines. Ils s'intéressent tout particulièrement aux confréries soufies, à l'enseignement et au droit, considérés comme les bastions du traditionalisme, du conservatisme voire de l'obscurantisme. Ils se rendent compte néanmoins que les innombrables maladies dont souffre le corps musulman ne sont que les conséquences de l'arbitraire politique. Ils estiment que le projet de rénovation totale ne serait qu'une chimère sans l'obtention de la liberté et la consécration de l'État de droit. Une partie des élites aspire donc à réformer en profondeur les régimes politiques musulmans. Si beaucoup d'entre elles optent plus ou moins clairement pour l'État-nation comme cadre « naturel » et « suffisant » pour garantir la cohésion et le progrès des sociétés, une minorité active continue à plaider en faveur d'un califat rénové. C'est notamment le cas de Jamâl al-Dîn al-Afghânî et Muhammad ‘Abduh, les deux réformistes les plus éminents.

Agitateur politique et passeur d'idées, l'Iranien Jamâl al-Dîn al-Afghânî est avant tout un anti-impérialiste. Pour contrer l'hégémonie européenne, il prêche tout au long de sa carrière la « purification » de l'islam, le dépassement des différends sectaires et l'appropriation d'une partie des idées européennes. Son objectif à moyen terme : créer une super-nation homogène et unie derrière un seul chef, un commandeur des croyants, capable de repousser le danger occidental et de redorer le blason de l'islam non seulement en tant que religion, mais surtout en tant que civilisation. Il soumet des plans de réforme dans ce sens aux souverains afghan, égyptien, persan et ottoman. Il ne parvient toutefois pas à obtenir leur soutien, car la monarchie constitutionnelle qu'il appelle de ses vœux, associée à une démocratie libérale pluraliste, va à l'encontre des intérêts politiques et économiques des potentats.

Tout en soutenant corps et âme le projet de son ami et mentor iranien, l'Égyptien Muhammad ‘Abduh tient à fournir des fondements religieux à ce projet. Comme beaucoup de ses contemporains, il se donne beaucoup de mal pour « autochtoniser » les idées et les institutions européennes, au risque de faire des raccourcis, des amalgames et des erreurs. Il laisse ainsi entendre dans plusieurs de ses écrits que la *bay‘a* serait l'équivalent du contrat social, l'*ikhtiyâr* celui de l'élection, la *shûrâ* l'équivalent de la démocratie et le respect de la *charia* celui de l'État de droit.

‘Abduh est également l'un des premiers oulémas modernes à affirmer que l'« État » musulman primitif est civil (*madanî*) et non religieux (*dînî*). Cette « réalité » a été, selon lui, pervertie par Mu‘âwiyya et ses successeurs. Le califat ne serait qu'une simple charge temporelle dont le titulaire exerce le pouvoir au nom du véritable dépositaire de la souveraineté divine : la communauté des croyants. Dépourvu de toute autorité religieuse et ne disposant que de prérogatives limitées, particulièrement dans le domaine législatif, l'*imâm* doit être contrôlé par un organisme élu. Sans jamais l'exprimer de manière directe, Muhammad ‘Abduh, qui deviendra le *mufti* d'Égypte et l'un des personnages les plus influents du monde musulman, est un partisan d'une distinction (*tamyîz*) entre le politique et le religieux. Il ne veut pas que ce dernier soit utilisé par les gouvernants pour justifier leur domination. Cette distinction des deux ordres ne peut toutefois pas être interprétée comme une tentative de sécularisation. Le chef de file du réformisme continue à croire que les valeurs et les normes musulmanes devraient toujours régir l'espace social. D'ailleurs, la légitimité du « nouveau » califat repose fondamentalement sur le respect de la *charia* « modernisée ».

Cela étant, la démarche d'al-Afghânî et de ‘Abduh n'a en réalité rien de révolutionnaire. Elle s'inscrit parfaitement dans l'esprit de leur époque. À l'instar de beaucoup de leurs contemporains, les deux hommes souhaitent adapter pour mieux les adopter les idées et les pratiques politiques européennes, dans l'espoir de faire du califat une monarchie constitutionnelle à l'européenne. Quoi qu'il en soit, les idées des deux « pionniers » du réformisme ont été largement reprises, développées, réinterprétées et utilisées de manières différentes, parfois opposées, durant les deux premières décennies du XX^{e} siècle. Deux exemples éloquents de cela : ‘Abd al-Rahmân al-Kawâkibî, qui va jusqu'à proposer une séparation « rigide » du politique et du religieux ; et Muhammad Rashîd Ridâ, qui, à l'inverse, fait évoluer sa pensée, au gré des circonstances, vers un néo-traditionalisme. D'un « extrême » à l'autre, le point commun reste la préservation de certaines valeurs libérales.

L'islam est la solution

Si les figures d'al-Afghânî et ‘Abduh continuent régulièrement d'être sollicitées pour légitimer telle ou telle démarche politico-religieuse, leur héritage

libéral est, lui, progressivement marginalisé après la Grande Guerre. Quatre facteurs au moins expliquent cela : la désillusion engendrée par l'échec des tentatives de réformes modernistes ; l'image ternie des démocraties occidentales en raison de la guerre et de la colonisation ; la peur de voir se diluer l'identité islamique ; la fascination pour les totalitarismes triomphants. Plusieurs « projets » plus ou moins aboutis apparaissent entre les deux guerres. Un certain nombre d'entre eux prétendent que l'islam est l'unique solution pour se débarrasser du joug colonial et donner une nouvelle impulsion à l'*umma*. Et, parmi tous ces projets, un en particulier sort du lot pour devenir la matrice de l'islamisme contemporain, celui des Frères musulmans.

Inspirée de la Young Men's Christian Association, l'Association des Frères musulmans (*Jam‘iyyat al-ikhwân al-muslimîn*) voit le jour en Égypte en 1928. Son fondateur et guide suprême (*al-murshid al-‘âmm*), Hassan al-Bannâ', croit fermement que l'islam est « dogme et culte, patrie et nationalité, religion et État, spiritualité et action, Coran et sabre ». Autrement dit, la religion prêchée par Muhammad est un ordre (*nizâm*) supérieur et total qui doit régner sans partage sur l'espace social musulman. Pour ce faire, al-Bannâ' envisage une stratégie téléologique : il faut tout d'abord islamiser la société par le bas en dépassant toutes les écoles juridiques et théologiques, avant de s'emparer du pouvoir et de créer des États islamiques (*hukûmât islâmiyya*, *duwal islâmiyya*). Ces États, qui assurent la suprématie des valeurs et des normes de l'islam, s'engagent petit à petit dans un processus d'intégration à travers des programmes de coopération intenses. Cela aboutit naturellement à l'abolition des frontières et à la proclamation du califat qu'al-Bannâ' considère comme un fondement (*asl*) de l'islam, une obligation religieuse (*sha‘îra*) et l'ombre de Dieu sur terre (*zill Allâh fî al-ard*) sans laquelle la grandeur et le salut sont inenvisageables.

Le fondateur des Frères musulmans n'a jamais précisé les principes et les structures de l'État islamique qu'il souhaite instaurer. Il s'est toujours contenté de slogans et de formules creuses, parfois même contradictoires. Mais les quelques passages que nous retrouvons çà et là dans ses écrits ainsi que son action à la tête de l'association-confrérie montrent bien qu'il avait un penchant pour l'élitisme, le dirigisme et l'autoritarisme. Al-Bannâ' se déclare ainsi contre un certain nombre de principes démocratiques, notamment la liberté, la séparation du politique et du religieux, le multipartisme et la séparation des pouvoirs. Pour faire face aux défis internes et externes, l'*umma* doit être, selon lui, dirigée par une seule loi, la *charia*, par un seul parti, les Frères musulmans, et par un seul chef, le calife.

Quelque temps seulement après la disparition de Hasan al-Bannâ', ‘Abd al-Qâdir ‘Ûda, l'un des membres les plus éminents de l'association-confrérie, se propose de donner un peu plus d'indications sur la nature et l'organisation du futur califat, particulièrement dans *L'Islam et notre situation politique* (*al-Islâm wa awdâ‘unâ al-siyâsiyya*). La démarche de ce juriste est en réalité des moins originales. Il ne fait que reproduire et synthétiser les écrits médiévaux et réformistes sur la question tout en les « assaisonnant » de concepts, de symboles et d'images d'origine occidentale – sans, bien sûr, jamais le reconnaître. Il serait donc redondant de présenter ici ses positions.

Ce constat est également valable pour la plupart des oulémas, des intellectuels et des militants islamistes qui ont écrit sur le califat – et le pouvoir en général – depuis les années 1950. Selon le contexte dans lequel apparaissent ces écrits et le parcours de leur auteur, la lecture proposée est plus ou moins empreinte d'idées socialistes, nationalistes, démocratiques, sécularistes, néo-traditionalistes ou encore autoritaristes… C'est le cas par exemple de Taqiyy al-Dîn al-Nabhânî, Hassan al-Hudaybi, ‘Abd al-Karîm al-Khatîb, Tâha ‘Abd al-Bâqî, Muhammad Yûsuf Mûsâ, Muhammad al-Mubârak, Mustafâ al-Sibâ‘î, Sa‘îd Hawwâ, Fathî Yakan, ‘Abd al-Salâm Yâsîn, Muhammad ‘Imâra, Hasan al-Turâbî, Râshid al-Ghannûshî et Yûsuf al-Qardâwî.

Le tournant djihadiste

La plupart des groupes islamistes se résignent à évoluer dans le cadre de l'État-nation et à accepter, du moins en apparence, les règles de la politique moderne, notamment quelques mécanismes démocratiques, en attendant des jours meilleurs ! Ils adoptent en fait ce que l'on appelle une « morale de responsabilité », qui implique un juste équilibre entre les exigences morales et les impératifs politiques et historiques, et qui les amène de fait à rechercher des compromis pour sauver l'essentiel à moyen et long termes. Une minorité seulement, mais une minorité résolue, adopte au contraire une « morale de conviction », c'est-à-dire l'application rigide de l'idéal auquel on croit sans se soucier des conséquences que cela peut avoir, et le tout dans le but de réaliser l'utopie califale !

Bien que traditionaliste, le discours des Frères musulmans est relativement modéré durant les premières années de son existence. Beaucoup d'idées

occidentales, du moins dans leurs procédés rhétoriques, sont adoptées pour leur permettre de s'intégrer dans le champ politique moderne en vue de le contrôler. Si l'association-confrérie s'étend très rapidement en Égypte et ailleurs dans le monde arabe, elle échoue néanmoins à conquérir le pouvoir. Elle s'engage alors dans un processus de radicalisation dès les années 1940, qui s'intensifie la décennie suivante à cause de la répression féroce que mène le régime de Nasser contre ses membres.

C'est dans ce contexte de crise que sont nées les idées de Sayyid Qutb, intellectuel tourmenté qui rejoint la confrérie au début des années 1950. Il opère un revirement idéologique qui aura des conséquences énormes sur le champ politico-religieux arabo-musulman. Il considère en effet que le monde dans lequel il vit est tombé dans l'ignorance et la mécréance (*al-jâhiliyya*). Les vrais croyants, désormais minoritaires, doivent accomplir un exode (*al-hijra*) en se séparant spirituellement et physiquement des sociétés impies. Après avoir créé une plate-forme solide (*qâ‘ida salba*), cette avant-garde de croyants (*al-fi'a al-mukhtâra*, *al-jîl al-qur'ânî*, *al-talî‘a*) doit se lancer à la conquête du monde impie (*kâfir*) dans le cadre d'un *djihad* intégral. S'inspirant de l'Indo-Pakistanais Abû al-A‘lâ al-Mawdûdî, un partisan acharné de l'idée de califat, Sayyid Qutb incite l'avant-garde à rétablir la souveraineté divine (*al-hâkimiyya*) à travers l'instauration de l'État et de la Loi islamiques pour libérer les croyants du matérialisme d'origine occidentale. Cette culture d'enclave, qui n'est pas nouvelle dans l'histoire musulmane, devient très rapidement le socle politique du djihadisme contemporain.

Malgré la popularité des idées d'al-Bannâ' et de Qutb et leur adoption par un certain nombre de groupes radicaux durant les années 1960 et 1970, notamment en Égypte et en Syrie, elles souffrent d'un problème structurel : leurs auteurs ne sont pas des oulémas dépositaires d'une tradition séculaire, mais de simples intellectuels et militants islamistes, une catégorie qui n'a pas encore trouvé sa place dans le champ politico-religieux musulman. Plusieurs groupes djihadistes (Shabâb Muhammad, al-Jihâd, al-Takfîr wa al-Hijra) essaient durant les années 1960 et 1970 de remédier à ce problème en utilisant à souhait des références classiques, particulièrement les écrits d'Ibn Taymiyya et de son disciple Ibn Qayyim al-Jawziyya. En vain.

L'invasion soviétique de l'Afghanistan en 1979 va enfin permettre au djihadisme de se doter d'une doctrine théologique et juridique bien établie : le wahhabisme. Grâce aux pétrodollars de l'Arabie Saoudite, cette tradition a pu s'imposer dans le champ islamique comme une nouvelle orthodoxie.

Né durant la seconde moitié du XVIIIe siècle en Arabie centrale, le wahhabisme est un avatar du hanbalisme, école juridique et théologique du sunnisme. Tous les écrits du prédicateur Muhammad ibn ‘Abd al Wahhâb, le fondateur de cette tradition, ne sont que des résumés, des adaptations et des simplifications des enseignements de cette école. L'originalité d'Ibn ‘Abd al Wahhâb réside dans son intransigeance. Il ne recule en effet devant rien pour imposer ce qu'il considère comme la seule vraie religion, celle du Prophète et des Pieux Ancêtres, *al-salaf al-sâlih* – d'où salafisme, l'autre dénomination du wahhabisme.

Muhammad ibn ‘Abd al Wahhâb, suivi aveuglément par ses disciples, établit en des termes religieux stricts une distinction (le politique est pour lui secondaire) entre deux mondes antagonistes : le monde de l'islam et le monde de l'ignorance. Estimant que la plupart de ses contemporains sont (re)tombés dans l'ignorance de la vraie religion, le prédicateur assure que la seule voie possible vers le salut est la restauration de la religion « pure ». Pour ce faire, il est indispensable de redécouvrir le concept fondamental de l'islam : l'unicité divine (*al-tawhîd*, d'où le nom de beaucoup de mouvements djihadistes).

Cette unicité divine ne peut se réaliser qu'à une seule condition : l'observation stricte de l'orthodoxie et de l'orthopraxie conformément à la doctrine hanbalite. Tous ceux qui n'adhèrent pas à ce dogme sont taxés d'hypocrites, d'égarés, d'hérétiques, voire de mécréants. Par exemple, beaucoup de doctrines et de pratiques du soufisme, notamment le culte des saints, les pèlerinages extra-canoniques, les pratiques divinatoires, sont considérées comme des formes d'idolâtrie qu'il faudrait combattre par tous les moyens. De même, les particuliers et les gouvernements qui recourent à des lois considérées comme non islamiques, notamment les lois positives, sont déclarés apostats.

Être un véritable monothéiste impliquerait une application stricte des prescriptions divines concernant les croyances, les rituels et les transactions sociales. Pour atteindre cet objectif, Ibn ‘Abd al-Wahhâb et ses disciples préconisent la pratique de l'*ijtihâd*. Cet effort d'interprétation n'a toutefois rien de révolutionnaire : les dépositaires du wahhabisme veulent « simplement » justifier chaque norme juridique régulant les croyances et les pratiques socio-religieuses du musulman par un verset coranique, une tradition prophétique ou le consensus des grandes figures de l'islam primitif. Cela veut dire que l'interprétation des textes sacrés ne devrait recourir ni au syllogisme ni à l'allégorie, mais être littéraliste. La *charia*, notamment les châtiments corporels, devrait ainsi, selon eux, être appliquée à la lettre.

Pour tracer de véritables frontières symboliques et réelles entre la vraie et les fausses religions, les dépositaires du wahhabisme ont développé le principe d'*al-walâ' wa al-barâ'* (l'allégeance [envers les musulmans] et la rupture [avec les infidèles]). Conformément à ce principe, le croyant doit une fidélité et une loyauté absolues à tous les autres membres de la communauté. Il leur doit assistance et soutien à toute épreuve. Les liens entre les musulmans sont donc indissolubles, puisqu'ils reposent sur la foi. Par contre, les relations avec les mécréants se limitent théoriquement à la conversion, à la soumission ou à la guerre. Aussi, dans cette logique, les musulmans qui habitent des territoires impies doivent-ils, tôt ou tard, accomplir une *hijra*, un exode, vers la demeure de l'islam.

Forts du projet d'al-Bannâ', de la feuille de route de Qutb, de l'orthodoxie wahhabite, des structures organisationnelles occidentales et de la victoire contre les Soviétiques, les groupes djihadistes pensent détenir enfin la formule idéale pour revivifier le califat et l'âge d'or de l'islam. Leurs intellectuels organiques s'attèlent, dès la fin des années 1980, à l'élaboration de plusieurs stratégies complémentaires, mais parfois concurrentes, qui reposent essentiellement sur la violence et la propagande.

Fondée par ‘Abd Allâh ‘Azzâm et Oussama ben Laden (Usâma bin Lâdin), entre 1988 et 1989, Al-Qaida fait reposer sa raison d'être sur l'idée que l'*umma* est la cible incessante d'agressions intérieures et extérieures. Les musulmans du monde entier ont l'obligation, selon elle, de porter secours à leurs coreligionnaires en détresse. Cette solidarité organique s'exprime à travers la pratique d'un *djihad* global à la fois contre les grandes puissances et les régimes arabo-musulmans qui les soutiennent. L'objectif final est de chasser ces puissances des territoires musulmans, de renverser les régimes jugés apostats (*murtaddûn*) et de rétablir l'unité originelle de l'*umma* sous l'égide du califat. Se considérant comme l'avant-garde de la communauté des croyants, les membres d'Al-Qaida pensent faire de l'Afghanistan la plate-forme d'une nouvelle épopée. Ils prêtent d'ailleurs serment d'allégeance au chef des talibans, le mollah Omar (Muhammad ‘Umar), en tant que commandeur des croyants en 1998 et déclarent le *djihad* aux puissances occidentales la même année. Une série de grands attentats s'ensuit, dont le plus spectaculaire est bien évidemment celui du 11 septembre 2001.

L'État islamique, mode d'emploi

À la suite d'une longue série de défaites contre l'ennemi proche incarné par les régimes arabes et l'ennemi lointain représenté par les États-Unis, plusieurs voix se lèvent dans les milieux djihadistes contre les tactiques et les stratégies adoptées par les leaders d'Al-Qaida, notamment Oussama ben Laden et Ayman al-Zawâhirî. Plusieurs oulémas, intellectuels et militants djihadistes proposent de nouvelles voies pour réaliser les principaux objectifs de la mouvance : chasser les Occidentaux des territoires musulmans, renverser les régimes en place, instaurer des États islamiques en vue d'abolir les frontières coloniales et restaurer le califat.

Un grand nombre d'articles, d'épîtres, de manuels et de traités sont ainsi mis en circulation, notamment après les attentats du 11 septembre et des invasions américaines de l'Afghanistan en 2001 et de l'Irak en 2003. Si plusieurs de ces écrits ont été plus ou moins suivis par des groupes djihadistes, notamment Al-Qaida dans la péninsule Arabique (AQPA), aucun n'a eu le succès de l'opuscule d'Abû Bakr Nâjî (pseudonyme d'un djihadiste probablement d'origine égyptienne) intitulée *De l'administration de la sauvagerie : l'étape la plus critique que franchira la communauté des croyants* (*Idârat al-Tawahhush : akhtar marhala sa tamurru bihâ al-umma*). Rédigé entre 2002 et 2004, cet ouvrage devient incontournable pour deux raisons principales. D'une part, il constitue une synthèse claire des textes des principaux idéologues djihadistes ainsi que des plus grands stratèges modernes d'Amérique latine, d'Extrême-Orient et d'Europe. D'autre part, la stratégie proposée et surtout la terminologie utilisée par l'auteur ont été adoptées par l'organisation État islamique (*Tanzîm al-dawla al-islâmiyya*) et consorts pour légitimer leur action.

La célèbre expression de Mao Zedong « Le pouvoir est au bout du fusil » semble avoir inspiré Abû Bakr Nâjî. Celui-ci est persuadé que la lutte armée est le seul moyen réaliste et envisageable pour (re)créer le califat, car tout processus de construction étatique, quelles que soient sa nature ou sa finalité, repose sur une violence originelle. Toutes les autres voies, notamment l'action pacifique, ne seraient que chimères. Ce chemin long et périlleux serait le seul possible pour (ré)instaurer la Cité de Dieu sur terre et obtenir le salut éternel. Pour ce faire, il faudrait suivre un plan bien déterminé qui s'appuierait à la fois sur les lois universelles et les lois islamiques. Il ne faudrait donc avoir aucun scrupule à s'inspirer de l'art de la guerre et du savoir-faire administratif occidentaux.

Toute la stratégie de Nâjî repose sur une hypothèse fondamentale : le retrait américain de la région et l'effondrement de plusieurs régimes à l'instar de ce qui s'était passé en Afghanistan avec les Soviétiques. Les djihadistes, seul mouvement préparé à cette éventualité qui paraissait farfelue au début des années 2000, pourraient enfin s'emparer du pouvoir, mettre fin aux frontières coloniales et s'émanciper de la domination occidentale. En attendant, il faudrait, selon l'auteur, continuer à affaiblir les Américains et à endommager leur image, surtout quand ils s'engagent directement sur le terrain, comme cela a été le cas en Irak à partir de 2003.

Contrairement aux leaders historiques d'Al-Qaida, qui avaient choisi d'inscrire l'action de leur organisation dans une démarche globale et déterritorialisée, Abû Bakr Nâjî, lui, veut reterritorialiser l'action djihadiste en proposant une stratégie « glocale », ayant la capacité de penser globalement et d'agir localement. Il conseille ainsi aux djihadistes de s'implanter dans un certain nombre de zones et d'en faire des sanctuaires. Ces zones d'implantation devront répondre à diverses conditions objectives comme une géographie accidentée, la faiblesse du régime, la prédisposition de la population, l'existence d'un mouvement djihadiste local et l'abondance des armes. La Jordanie, les pays du Maghreb, le Nigeria, le Pakistan, l'Arabie Saoudite et le Yémen pourraient ainsi être des terrains privilégiés. Mais la liste n'est pas définitive. Elle pourrait évoluer au gré des circonstances. En effet, quatre régions qui ne figurent pas dans la liste initiale de Nâjî sont devenues le principal laboratoire de sa stratégie : l'Irak, la Syrie, la Libye et le Sinaï. Une fois l'implantation réussie, le groupe djihadiste, devra, selon l'auteur, suivre un plan en trois étapes.

La première étape, appelée « démoralisation et épuisement », consiste à affaiblir l'ennemi moralement et matériellement en le harcelant de manière continue. Les attentats et les attaques spectaculaires sont les outils privilégiés, comme cela a été le cas en Tunisie, au Koweït, en Arabie Saoudite et en Europe. Il faut également, selon Nâjî, profiter de cette étape pour attirer les jeunes, professionnaliser les combattants et mener des campagnes de communication visant à faire connaître les objectifs du groupe, justifier les opérations, effrayer les ennemis et manipuler les sentiments des populations. Toutefois, il ne faut pas se faire d'illusion, ces opérations ne pourront, à elles seules, provoquer l'effondrement des régimes. Il faudra compter sur des facteurs extérieurs. La prophétie de Nâjî se révèle juste : les djihadistes comptent parmi les principaux bénéficiaires de l'invasion américaine de l'Irak en 2003 et de l'effondrement de plusieurs régimes arabes en 2011.

La deuxième étape, appelée « administration de la sauvagerie », est de loin la plus importante. Après la chute d'un ou plusieurs régimes, une période de chaos s'ensuivra. Il faudra profiter de cette situation et créer une véritable plate-forme qui servira de base pour reconstituer l'unité originelle de la communauté islamique. Pour ce faire, les leaders djihadistes devront recourir essentiellement à trois ingrédients : la violence extrême, la bonne gestion des régions soumises et la propagande. Terroriser les ennemis et les populations soumises sera l'un des meilleurs moyens pour conquérir des territoires et les conserver. Il sera donc licite d'employer les techniques les plus terrifiantes – telles que le massacre, l'enlèvement, la décapitation, la crucifixion, la flagellation, l'amputation, le bûcher, la lapidation et le viol – pour servir la cause. Une fois la plate-forme sanctuarisée, il faudra l'administrer efficacement en assurant la sécurité, la nourriture, la santé, la justice et l'enseignement. Autrement dit, créer une structure étatique qui aura pour principale mission de faire appliquer la *charia* dans tous les domaines. Afin de légitimer la politique de la terreur et de donner à voir la bonne gouvernance du chaos, la propagande sera l'outil privilégié. Tout, selon l'auteur, devra être fait pour terroriser le plus grand nombre.

Si l'un des groupes réussit à franchir les deux premières étapes, il devra le plus rapidement possible proclamer le califat (c'est la troisième étape) et chercher à fédérer autour de lui les autres factions djihadistes actives dans l'ensemble du monde musulman. Cela déclenchera selon Nâjî une dynamique qui aboutira tôt ou tard à un nouvel Âge d'or de l'islam.

C'est dans cette dynamique que s'inscrit l'action du Jordanien Abou Moussab Al-Zarkaoui (Abû Mus‘ab al-Zarqâwî) et ses successeurs. Après l'invasion américaine de l'Afghanistan, ce membre d'Al-Qaida s'enfuit en Iran avant de trouver refuge dans le nord de l'Irak en 2002, territoire propice à la création d'une plate-forme. Il y établit un camp d'entraînement qui reçoit très rapidement une centaine de combattants de diverses nationalités. Au bout de quelques mois, ce camp devient le quartier général d'une nouvelle organisation djihadiste autonome : l'Unicité divine et le *djihad* (*al-Tawhîd wa al-jihâd*). À la faveur de l'occupation américaine de l'Irak en 2003, Al-Zarkaoui lance, consciemment ou inconsciemment, l'étape « démoralisation et épuisement » à travers une série d'attaques et d'attentats meurtriers.

Le groupe change de nom en 2004 pour devenir Al-Qaida en Mésopotamie et profiter de l'« aura » de Ben Laden, faire taire les critiques dans les milieux islamistes et djihadistes et rallier un maximum de partisans et de financements. Très attaché à la préservation de son autonomie, Al-Zarkaoui adopte une

stratégie en rupture avec celle des chefs historiques d'Al-Qaida : violence inouïe et systématique à la fois contre les Américains, les chiites – considérés comme des mécréants – et, surtout, à l'encontre des sunnites qui refusent son diktat. La conséquence de cette violence a été une impopularité grandissante non seulement en Irak, mais également dans le reste du monde musulman, notamment après les attentats d'Amman, en 2005. Pour remédier à cette mauvaise image, le terroriste jordanien recourt à un nouveau changement de nom de son organisation. Celle-ci devient le Conseil consultatif des combattants de la foi (*Majlis shûrâ al-mujâhidîn*) en janvier 2006. L'intention d'Al-Zarkaoui à travers cette nouvelle dénomination est aussi de fédérer autour de son projet le maximum de groupes djihadistes, en priorité d'origine irakienne, pour s'enraciner davantage dans le paysage local.

Après la disparition d'Abou Moussab al-Zarkaoui, victime d'un raid américain, les leaders du *Majlis shûrâ al-mujâhidîn*, en accord avec les chefs d'Al-Qaida, décident d'annoncer la naissance d'un État islamique d'Irak (*Dawlat al-'Irâq al-islâmiyya*) en octobre 2006. Leur objectif : manifester la solidité et la cohésion de leur entité face à l'apparition d'un rassemblement « tribal » sunnite anti-djihadiste qui a mobilisé des forces importantes au nom de la *sahwa*, le réveil patriotique. Ils proclament ainsi l'un des leurs, Abou Omar al-Baghdadi (Abû 'Umar al-Baghdâdî), qui prétend être descendant du Prophète, *imâm* et commandeur des croyants. Comme le montrent ses différentes déclarations, en particulier la profession de foi qu'il lit en 2007, la vocation de cet « État » est de réaliser le rêve d'al-Bannâ' et de Qutb en appliquant strictement les préceptes wahhabites. Autrement dit, la pratique du *djihad*, l'observation scrupuleuse de la *charia*, la soumission absolue aux détenteurs du pouvoir et l'accès à l'autonomie financière permettront enfin de libérer le pays, de l'homogénéiser doctrinalement et idéologiquement pour en faire la plate-forme saine du futur califat. Il s'agit ni plus ni moins de l'étape de l'« administration de la sauvagerie » préconisée par Abû Bakr Nâjî.

L'État islamique d'Irak remporte plusieurs grands « succès » durant les premiers mois de son existence. Il réussit à contrôler une grande partie du territoire irakien, notamment les zones arabes sunnites. Mais la terreur aveugle qu'infligent ses hommes de terrain aux populations (sunnites) et les erreurs politico-militaires que commettent ses dirigeants le rendent impopulaire et vulnérable. Les Américains et leurs alliés irakiens profitent de cette brèche pour reprendre l'initiative sur le terrain. L'État islamique subit plusieurs coups durs à

partir de 2008, dont le plus important est l'exécution de son chef Abou Omar al-Baghdadi en 2010.

L'organisation ne disparaît pas pour autant. Son nouveau leader, Abou Bakr al-Baghdadi (Abû Bakr al-Baghdâdî), parvient à la maintenir en vie en attendant des jours meilleurs. Une opportunité en or se présente à lui en 2011 : les troupes américaines se retirent d'Irak et plusieurs soulèvements populaires éclatent dans différents pays arabes, notamment en Syrie. Les prophéties d'Abû Bakr Nâjî semblent se réaliser ! Les troupes djihadistes ne se contentent pas de reprendre les territoires perdus, mais en conquièrent de nouveaux non seulement en Irak, mais également en Syrie. Pour tenir compte de cette nouvelle réalité, l'organisation change de nom et se fait appeler désormais l'État islamique en Irak et au Levant (*al-Dawla al-islâmiyya fî al-'Irâq wa al-Shâm*, d'où l'acronyme Daech), en avril 2013. La même année, elle rompt tout lien organique avec Al-Qaida. Un conflit sanglant s'engage entre les deux parties.

Tout en continuant à élargir ses territoires, Daech bannit tout ce qui est contre le wahhabisme, particulièrement les autres doctrines et pratiques de l'islam. Des règles d'airain sont établies pour frapper l'esprit du plus grand nombre, homogénéiser les populations soumises religieusement et idéologiquement, et créer une rupture symbolique et physique avec un environnement extérieur jugé impie. En somme, fonder un nouveau système totalitaire qui repose sur une alliance entre stratocratie (gouvernement militaire) et hiérocratie (pouvoir des clercs).

Estimant pour des raisons objectives et subjectives que l'étape de la « gestion de la sauvagerie » touche à sa fin, Abou Bakr al-Baghdadi et ses conseillers décident de « ressusciter » le califat. Le chef de l'organisation djihadiste prononce un discours, qu'il espère fondateur, le 29 juin 2014, à la grande mosquée de Mossoul – ville pressentie presque un siècle auparavant par Muhammad Rashîd Ridâ pour être le nouveau centre du monde musulman. Habillé tout en noir à l'instar des califes abbassides, Al-Baghdadi aspire à inscrire son entreprise dans la longue durée de l'histoire musulmane en mobilisant un certain nombre de versets coraniques, d'expressions politico-religieuses toutes faites et de tournures rhétoriques bien connues du grand public, grâce aux émissions religieuses et aux séries historiques qui occupent une place de choix dans l'espace audiovisuel arabo-musulman depuis la fin des années 1990.

L'émir de Daech commence par rappeler que Dieu a créé les humains uniquement pour L'adorer. C'est pour cette raison qu'ils doivent impérativement

observer scrupuleusement la *charia*, notamment les châtiments corporels (*al-hudûd*). Mais cela s'avère impossible sans la puissance coercitive de l'État (*al-ba's* et *al-sultân*), car la religion ne repose pas uniquement sur le Coran, mais également sur le Glaive des combattants de la foi. Ces derniers ont ainsi fourbi leurs armes contre les ennemis de Dieu pendant de longues années. Victorieux, ils décident aussitôt de rétablir le califat et de désigner un *imâm*, considérant que ce devoir religieux (*wâjib*) a été négligé par les musulmans pendant des siècles. Désigné à la tête de la communauté – il n'explique bien sûr pas comment –, Al-Baghdadi appelle les croyants à lui obéir tant qu'il obéit à Dieu et leur promet la domination universelle s'ils respectent les commandements divins et pratiquent patiemment le *djihad*.

Quelques jours plus tard, le nouveau « calife » de Daech revient à la charge dans un enregistrement audio. Adoptant un ton messianique, il exhorte ses soldats à continuer le *djihad* en respectant scrupuleusement la *charia* pour libérer les musulmans de la servitude et de la terreur dans lesquelles ils vivent depuis la chute du califat, détruire le nationalisme, le sécularisme et la démocratie, renverser les régimes des pays musulmans et soumettre le monde entier à la vraie religion, y compris Rome (qu'il considère toujours comme le cœur du monde occidental). Il incite par la même occasion les croyants du monde entier, particulièrement les cadres, à rejoindre l'État islamique à travers la *hijra* (l'Exode), car il y a désormais un choix définitif à faire entre deux mondes : celui de l'islam représenté par le « nouveau califat » et celui de l'impiété incarné par les juifs, les croisés et leurs alliés !

Entre-temps, le porte-parole de l'organisation met en circulation une déclaration annonçant l'abolition officielle des frontières coloniales entre l'Irak et la Syrie, et la création d'une nouvelle entité : l'État islamique (*al-Dawla al-islâmiyya*). Tous les émirats, les États et les organisations sont désormais illicites. L'ensemble des musulmans doit prêter serment d'allégeance au « commandeur des croyants » Abou Bakr al-Baghdadi. Et ceux qui s'y refusent méritent la mort…

En raison de son intransigeance idéologique, de sa stratégie de communication implacable et de ses performances militaires, l'organisation État islamique « réussit » à attirer dans son giron un grand nombre de formations djihadistes dans l'ensemble de l'aire culturelle musulmane. Plusieurs groupes en Syrie, en Libye, au Nigeria, en Tunisie, au Yémen, en Égypte, en Asie centrale et ailleurs ont ainsi offert leur *bay'a* à al-Baghdadi.

Il va sans dire que la proclamation unilatérale de ce « nouveau califat » est loin de faire l'unanimité parmi les musulmans. Cet acte autoritaire a été condamné pour des raisons théologiques, juridiques, politiques et même personnelles par la majorité écrasante des gouvernants, des establishments religieux, des islamistes et des intellectuels. Même certaines figures du djihadisme, comme Abû Qatâda al-Filistînî et Abû Muhammad al-Maqdisî, et des organisations concurrentes dont Al-Qaida est la plus importante, remettent en cause cette prétention. Une polémique juridico-théologique intense s'est engagée entre ces différents acteurs et les apologistes de l'organisation État islamique. Chacune des deux parties mobilise toutes les ressources intellectuelles et symboliques dont elle dispose pour légitimer ses positions. Mais force est de constater que ces ressources résultent d'un bricolage idéologique où se mêlent volontairement et involontairement des éléments d'origines musulmane et européenne bien sûr réinventés. Par exemple, les thuriféraires d'Al-Baghdadi et de son régime insistent particulièrement sur son origine qurayshite, ses qualités et son savoir religieux ainsi que sur les prouesses de ses troupes, tout en adoptant un ton révolutionnaire digne des auteurs marxistes anti-impérialistes.

Malgré sa « réussite » temporaire due au chaos qui règne dans la région, l'État islamique ne parviendra pas, selon toute vraisemblance, à ses fins, en raison de son essence messianique qui ne tient pas compte des contradictions structurelles endogènes et exogènes, et encore moins du contexte régional et international mouvant. Dans ces conditions, deux scénarios sont envisageables. Le premier est la routinisation progressive de cette organisation qui se contentera vraisemblablement des territoires qu'elle contrôle actuellement en Irak et en Syrie pour devenir un État « comme un autre », à l'instar de l'Arabie Saoudite et de l'Iran qui, ne l'oublions pas, avaient des ambitions semblables à leurs débuts. Le second scénario est tout simplement l'éviction de l'organisation, comme cela a été le cas des talibans en Afghanistan. Cela étant, pour l'un ou l'autre scénario, on n'est pas à l'abri d'une « métastase », tous les ingrédients étant réunis pour favoriser une résurgence, ici ou là, de ce type de phénomène djihadiste.

Par-delà la question de l'avenir de l'organisation État islamique, le phénomène djihadiste souligne bien la crise profonde, notamment intellectuelle, qui gangrène une grande partie du monde arabo-musulman…

POSTFACE

La reconstitution de la trajectoire du califat, depuis son émergence en Arabie au VII^e^ siècle jusqu'aux tentatives (contestées) de le revivifier au début du XXI^e^ siècle en Iraq, en Syrie et ailleurs, confirme cette hypothèse de départ : la monarchie universelle islamique est bien une construction sociale, un *artefact*. Mise en place pour répondre aux besoins temporels et spirituels de la communauté musulmane naissante après la disparition de son fondateur, cette institution a connu une existence pour le moins mouvementée. Si la volonté de réaliser ici-bas la cité de Dieu et d'obtenir le salut éternel a marqué durablement l'histoire millénaire du califat, ses expressions idéelles et organisationnelles ont, elles, varié d'une époque à l'autre, au gré des circonstances.

Un fait est sûr, la mémoire collective musulmane ne se remettra jamais complètement de l'échec du projet impérial des califes. La fiction de l'unité demeure un leitmotiv de l'action et de la pensée de nombreux individus et groupes. C'est ainsi que, cette période, pourtant tourmentée et complexe, est érigée en modèle absolu, à ressusciter. Cela passe sans doute par une série d'amalgames, notamment la confusion, volontaire et involontaire, entre, d'une part, un âge archétypal, sorte d'état de nature rousseauiste, autour des quatre premiers successeurs de Muhammad ; et d'autre part, un âge d'or caractérisé par la grandeur politique, la prospérité économique et l'épanouissement culturel, sous les Omeyyades et les premiers Abbassides.

Cette idéalisation est d'ailleurs au fondement de la théologie et du droit musulmans, disciplines qui s'érigent progressivement entre les VII^e^ et XIV^e^ siècle, à la faveur des luttes sans merci qui opposent différentes factions pour contrôler le pouvoir. Chaque faction développe un système discursif pour soit justifier, soit

attaquer l'ordre établi. Les théologiens et des juristes sunnites, hantés par l'idée de *fitna*, le chaos menant nécessairement à la damnation éternelle, « bricolent » des solutions théoriques et pratiques. Pour préserver l'orthodoxie, l'orthopraxie et l'ordre politique, la majorité d'entre eux ira même jusqu'à légitimer l'absolutisme, vu que les conditions du rétablissement du califat bien dirigé – système que les oulémas ont contribué à inventer – semblent inatteignables.

L'irruption de la modernité dans l'espace musulman, à partir de la fin du XVIII^e^ siècle, provoque des changements structurels et suscite des réactions contradictoires au sein des élites. Les grandes figures du courant réformiste sont convaincues que la seule manière de sauver l'islam est de s'approprier les idées et les institutions européennes, notamment dans le domaine politique. Elles aspirent, entre autres, à faire du califat une monarchie constitutionnelle qui repose sur un État de droit démocratique. Mais la Grande Guerre, avec ses lourdes conséquences, a raison de cet esprit libéral. Dans ce contexte de crise, l'islamisme fait son apparition et prétend apporter une solution globale qui permettrait de ressusciter l'Âge archétypal/l'Âge d'or de l'islam : une seule communauté, l'*umma* ; une seule loi, la *charia* ; un seul parti, les Frères musulmans et un seul chef, le calife. Populistes et utopistes, les idées islamistes séduisent mais ne permettent pas à ceux qui les portent de s'emparer du pouvoir et réaliser enfin la Cité de Dieu.

Cette impasse fait le lit du radicalisme dans lequel se réfugie une minorité active d'islamistes. Révolutionnaires et messianistes, les dépositaires de cette tendance croient qu'ils sont les Élus chargés par Dieu de rétablir le véritable monothéisme à travers la restauration de la monarchie universelle islamique. Pour réaliser cette mission providentielle, un seul moyen selon eux : le combat acharné contre les forces du mal – les régimes musulmans et les puissances occidentales.

C'est le tournant djihadiste, que l'adoption du wahhabisme et la guerre en Afghanistan ne feront que renforcer. Bien qu'adoptant des stratégies différentes, voire en apparence contradictoires, les deux principales organisations terroristes contemporaines, en l'occurrence Al-Qaïda et Daech, s'inscrivent clairement dans cet héritage. Les attentats meurtriers de 2015 en France illustrent parfaitement la violence inouïe que déploient ces deux organisations çà et là dans le monde depuis environ deux décennies pour réaliser leur projet radical de société. Si ce phénomène est sans doute le fruit de problèmes sociaux, économiques et politiques majeurs, locaux et globaux, il ne peut se comprendre en dehors de sa dimension religieuse. Celle-ci devrait être, plus que jamais, prise au sérieux, la

croyance étant, dans un monde musulman qui peine à franchir le Rubicon de la modernité, un moteur de l'action.

BIBLIOGRAPHIE SÉLECTIVE

Des contraintes éditoriales nous ont conduit à l'élaboration d'une bibliographie sélective. Il aurait en effet été trop long de lister ici l'ensemble des sources et des articles consultés. Nous nous sommes donc contentés, à la demande de l'éditeur, d'indiquer les ouvrages contemporains permettant aux lecteurs qui le souhaitent d'approfondir tel ou tel aspect du sujet.

Abbès, Makram, *Islam et Politique à l'âge classique*, PUF, Paris, 2009.
Ahmad, Feroz, *From Empire to Republic : Essays on the Late Ottoman Empire and Modern Turkey*, Bilgi University Press, Istanbul, 2008.
‘Alawî, Sa‘îd ibn Sa‘îd al-, *Dawlat al-khilâfa : dirâsa fî al-tafkîr al-siyâsî ‘inda Abî al-Hasan al-Mâwardî*, Ru'ya, Le Caire, 2010.
Ali, Souad T., *A Religion, Not a State : Ali ‘Abd al-Raziq's Islamic Justification of Political Secularism*, University of Utah Press, Salt Lake City, 2009.
Al-Rasheed, Madawi, et *alii*, *Demystifying the Caliphate. Historical Memory and Contemporary Contexts*, Oxford University Press, Oxford, 2013.
‘Atwân, ‘Abd al-Bârî, *al-Dawla al-islâmiyya : al-judhûr, al-tawahhush, al-mustaqbal*, Dâr al-Sâqî, Beyrouth, 2015.
‘Atwân, Husayn, *al-Da‘wa al-‘abbâsiyya*, Dâr al-jîl, Beyrouth, 1986.
‘Atwân, Husayn, *al-Umawiyyûn wa al-khilâfa*, Dâr al-jîl, Beyrouth, 1986.
Belal, Youssef, *Le Cheikh et le Calife. Sociologie religieuse de l'islam politique au Maroc*, ENS, Paris, 2011.
Benjamin, Jokisch, *Islamic Imperial Law. Harun-Al-Rashid's Codification Project*, Walter de Gruyter, Berlin, 2007.

Berkel, Maaike van, Cheikh, Nadia Maria El, Kennedy, Hugh et Osti, Letizia (dir.), *Crisis and Continuity at the Abbasid Court. Formal and Informal Politics in the Caliphate of al-Muqtadir (295-320/908-932)*, Brill, Leyde, 2013.
Buresi, Pascal et El Aallaoui, Hicham, *Gouverner l'empire. La nomination des fonctionnaires provinciaux dans l'empire almohade (Maghreb, 1224-1269)*, Casa de Velázquez, Madrid, 2013.
Burke, Jason, *Al-Qaeda : Casting a Shadow of Terror*, Londres, 2003.
Burr, J. Millard et Collins O. Robert, *Revolutionary Sudan : Hasan Al-Turabi and the Islamist State, 1989-2000*, Brill, Leyde, 2003.
Carré, Olivier, *Mystique et Politique. Lecture révolutionnaire du Coran par Sayyid Qutb, frère musulman radical*, Paris, 1984.
Crone, Patricia, Hinds, Martin, *God's Caliph : Religious Authority in the First Centuries of Islam*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986.
Crone, Patricia, *Medieval Islamic Political Thought*, Edinburgh University Press, Édimbourg, 2004.
Dabashi, Hamid, *Authority in Islam : from the Rise of Muhammad to Establishment of the Umayyads*, Transaction Publishers, New Brunswick, 1989.
Dakhlia, Jocelyne, *Le Divan des rois. Le politique et le religieux dans l'islam*, Aubier, Paris, 1998.
Denoix, Sylvie (dir.), *L'Exercice du pouvoir à l'âge des sultanats*, Annales Islamologiques, n° 46, 2012.
Denoix, Sylvie et Eddé, Anne-Marie (dir.), *Gouverner en islam (x^e^-xv^e^ siècle). Recueil de documents*, Publications de la Sorbonne, Paris, 2014.
Djaït, Hichem, *La Grande Discorde. Religion et politique dans l'islam des origines*, Gallimard, Paris, 1989.
Djaït, Hichem, *La Vie de Muhammad*, Fayard, Paris, 2007-2012.
Donner, Fred M., *The Early Islamic Conquests*, Princeton University Press, Princeton, 1981.
Donohue, John J., *The Buwayhid Dynasty in Iraq 334H./945 to 403H./1012. Shaping Institutions for the Future*, Brill, Leyde, 2003.
Dupont, Anne-Laure, Mayeur-Jaouen, Catherine et Verdeil, Chantal, *Le Moyen-Orient par les textes : xix^e^-xxi^e^ siècles*, Armand Colin, Paris, 2011.
Dûrî, ‘Abd al-‘Azîz al-, *al-‘Asr al-‘abbâsî al-awwal*, Markaz dirâsât al-wahda al-‘arabiyya, Beyrouth, 2006.
Dûrî, ‘Abd al-‘Azîz al-, *Dirâsât fî al-‘usûr al-‘abbâsiyya al-muta'akhkhira*, Markaz dirâsât al-wahda al-‘arabiyya, Beyrouth, 2007.

Dutton, Yasin, *Origins of Islamic Law : the Qur'an, the Muwatta' and Madinan ‘Amal,* Curzon Press, New York, 1999.
Elshobaki, Amr, *Les Frères musulmans des origines à nos jours,* Karthala, Paris, 2009.
Enayat, Hamid, *Modern Islamic Political Thought,* Macmillan, Londres, 1982.
Ess, Joseph van, *Une lecture à rebours de l'histoire du mu‘tazilisme,* Geuthner, Paris, 1984.
Euben, Roxanne E. et Zaman, Muhammad Qasim, *Princeton Readings in Islamist Thought — Texts and Contexts from al-Banna to Bin Laden*, Princeton University Press, Princeton, 2009.
Euben, Roxanne, *Enemy in the Mirror : Islamic Fundamentalism and the Limits of Modern Rationalism*, Princeton University Press, Princeton, 1999.
Fierro, Maribel, *The Almohad Revolution : politics and religion in the Islamic West during the Twelth-Thirteenth centuries*, Ashgate Variorum, Farnham, 2012.
Fuess, Albrecht et Harting, Jan Peter (ed.), *Court Cultures in the Muslim World : Seventh to Nineteenth Century*, Routeledge, Londres, 2011.
Georgeon, François, *Abdulhamid II. Le sultan calife*, Fayard, Paris, 2003.
Goldziher, Ignace, *Études sur la tradition islamique*, Adrien Maisonneuve, Paris, 1952.
Hallaq, Wael Ben., *The Origins and Evolutions of Islamic Law*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005.
Hanne, Eric, *Putting the Caliph in his Place : Power, Authority and the Late Abbasid Caliphate*, Farleigh Dickinson University Press, Madison, 2007.
Hartung, Jan-Peter, *A System of Life : Mawdûdî and the Ideologization of Islam,* Hurst/Columbia University Press, Londres/New York, 2013.
Hawting, Gerald, *The First Dynasty of Islam : The Umayyad Caliphate AD 661-750*, Routledge, Londres, 2000.
Jâbri, Muhammad ‘Âbid al-, *al-‘Aql al-siyâsî al-‘arabî*, Markaz dirâsât al-wahda al-‘arabiyya, Beyrouth, 2014.
Kawtharânî, Wajîh, *al-Faqîh wa al-sultân : jadaliyyat al-dîn wa al-siyâsa fî îrân al-safawiyya wa al-qarajiyya wa al-dawla al-‘uthmâniyya*, Dâr al-talî‘a, Beyrouth, 1990.
Kennedy, Hugh, *The Prophet and the Age of the Caliphates. The Islamic Near East from the Sixth to the Eleventh Century*, Longman, Londres, 1986.
Kepel, Gilles, *Le Prophète et le Pharaon. Aux sources des mouvements islamistes*, Seuil, Paris, 1993.

Kepel, Gilles, Milelli, Jean-Pierre (dir.), *Al-Qaïda dans le texte*, PUF, Paris, 2005.
Kerr, Malcolm H., *Islamic Reform. The Political and Legal Theories of Muhammad, Abduh and Rashid Rida*, Cambridge University Press, Cambridge, 1966.
Kostiner, Joseph, Teitelbaum, *Middle East Monarchies : The Challenge of Modernity*, Lynne Rienners Publishers, Londres, 2000.
Kramer, Martin, *Islam Assembled : The Advent of Muslim Congresses*, Columbia University Press, New York, 1986.
La question du califat, Annales de l'autre islam, n° 2, Inalco, Paris, 1994.
Lambton, Ann, *State and Government in Medieval Islam*, Oxford University Press, Oxford, 1981.
Landau, Jacob M., *The Politics of Pan-Islam*, Oxford University Press, Oxford, 1994.
Lange, Christian R. et Mecit, Songül (dir.), *The Seljuqs. Politics, Society and Culture*, Edinburgh University Press, Édimbourg, 2011.
Laoust, Henri, *Essai sur les doctrines sociales et politiques d'Ibn Taimîya (661/1262-728/1328)*, IFAO, Le Caire, 1939.
Laoust, Henri, *La Pensée et l'action politique d'al Mawardi*, Geuthner, Paris, 1968.
Laoust, Henri, *La Politique de Ghazâlî*, Geuthner, Paris, 1970.
Laoust, Henri, *Le Califat dans la doctrine de Rachîd Ridâ*, Maisonneuve, Paris, 1986.
Lévi-Provençal, Évariste, *Histoire de l'Espagne musulmane*, Maisonneuve et Larose, Paris, 1950-1953.
Loiseau, Julien, *Les Mamelouks (XIIIe-XVIe siècle). Une expérience du pouvoir dans l'islam médiéval*, Seuil, Paris, 2014.
Luizard, Pierre-Jean, *Le Piège Daech. L'État islamique ou le retour de l'Histoire*, La Découverte, Paris, 2015.
Madelung, Wilfred, *The Succession to Muhammad*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997.
Mango, Andrew, *Atatürk : the Biography of the Founder of Modern Turkey,* John Murray, Londres, 1999.
Martinez-Gros, Gabriel, *L'Idéologie omeyyade. La construction de la légitimité du califat de Cordoue (Xe-XIe siècles)*, Casa de Velasquez, Madrid, 1992.
Melchert, Christopher, *The Formation of the Sunni Schools of Law, 9th-10th Centuries C.E.*, Brill, Leyde, 1997.

Meouak, Mohamed, *Pouvoir souverain, administration centrale et élites politiques dans l'Espagne umayyade (IIe-IVe/VIIIe-Xe siècles)*, Academia Scientiarum Fennica, Helsinki, 1999.
Merad, Ali, *Le Califat, une autorité pour l'islam ?*, Desclée de Brouwer, Paris, 2008.
Micheau, Françoise, *Les Débuts de l'islam. Jalons pour une nouvelle histoire*, Téraèdre, Paris, 2012.
Minault, Gail, *The Khilafat Movement : Religious Symbolism and Political Mobilization in India*, Columbia University Press, New York, 1982.
Mitchell, Richard, *The Society of the Muslim Brotherhood*, Oxford University Press, Oxford, 1969.
Motzki, Harald, *The Origins of Islamic Jurisprudence : Meccan Fiqh Before the Classical Schools*, Brill, Leyde, 2002.
Mouline, Nabil, *Le Califat imaginaire d'Ahmad al-Mansûr. Pouvoir et diplomatie au Maroc au XVIe siècle*, PUF, Paris, 2009.
Mouline, Nabil, *Les Clercs de l'islam. Autorité religieuse et pouvoir politique en Arabie Saoudite (XVIIIe-XXIe siècle)*, PUF, Paris, 2011.
Mourad, Suleiman Ali, *Early Islam Between Myth and History : al-Hasan al-Basrî (d. 728) and the Formation of his Legacy in Classical Islamic Scholarship*, Brill, Leyde, 2006.
Nafi, Basheer M., *The Rise and Decline of the Arab-Islamic Reform Movement*, Institute of Contemporary Islamic Thought, Londres, 2000.
Nasr, S.V.R., *The Vanguard of the Islamic Revolution : The Jama'at-i Islami of Pakistan*, University of California Press, Berkeley, 1994.
Nasr, Seyyed Vali Reza, *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism*, Oxford University Press, Oxford, 1996.
Oliver-Dee, Sean, *The Caliphate Question : the British Government and Islamic Governance*, Lexington Books, Lanham, 2009.
Prémare, Alfred-Louis de, *Les Fondations de l'islam. Entre écriture et histoire*, Seuil, Paris, 2002.
Qureshi, M. Naeem, *Pan-Islam in British Indian Politics : A Study of the Khilafat Movement*, 1918-1924, Brill, Leyde, 1999.
Safran, Janina, *The Second Umayyad Caliphate : the Articulation of Caliphal Legitimacy in al-Andalus*, Harvard University Press, Cambridge, 2001.
Sanders, Paula, *Rituals, Politics and the City in Fatimid Cairo*, State University of New York Press, New York, 1994.

Sayyid, Ridwân al-, *al-Umma wa al-jamâ‘a wa al-dawla : sultat al-idyûlûjyâî al-majâl al-siyâsî al-‘arabî wa al-islâmî*, Dâr al-kitâb al-‘arabî, Beyrouth, 1997.
Schacht, Joseph, *Introduction au droit musulman*, Maisonneuve et Larose, Paris, 1999.
Shaban, M. A., *Islamic History. A New Interpretation*, Cambridge University Press, Cambridge, 1978.
Shaw, Stanford J. et Shaw, Ezel Kural, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey,* Cambridge University Press, Cambridge, 1976.
Shaw, Stanford J., *From Empire to Republic : The Turkish War of National Liberation 1918-1923 : A Documentary Study,* Türk Tarih Kurumu Basimevi, Ankara, 2000.
Sourdel, Dominique, *L'État impérial des califes Abbassides*, PUF, Paris, 1999.
Sulaymân, Bashîr, *Muqaddima fî al-târîkh al-âkhar : nahwa qirâ'a jadîda li-r-riwâya al-islâmiyya*, Manshûrât al-jamal, Beyrouth, 2012.
Taji Farooqi, Soraya, *A Fundamental Quest : Hizb al-Tahrir and the Search for the Islamic Caliphate,* Grey Seal, Londres, 1996.
Teitelbaum, Joshua, *The Rise and Fall of the Hashemite Kingdom of Arabia,* Hurst, Londres, 2001.
Tozy, Mohamed, *Monarchie et islam politique au Maroc*, Presses de Sciences Po, Paris, 1999.
‘Umar, Fârûq, *al-Khilâfa al-‘abbâsiyya*, al-Shurûq, Amman, 2003.
Veinstein, Gilles et Vatin, Nicolas, *Le Sérail ébranlé. Essai sur les morts, dépositions et avènements des sultans ottoman, XIV-XIX^e siècle*, Fayard, Paris, 2003.
Wahîm, Tâlib Muhammad, *Mamlakat al-Hijâz, 1916-1925*, Markaz Dirâsât al-Khalîj, Bassora, 1982.
Weiss, Michael et Hassan, Hassan, *ISIS. Inside the Army of Terror*, Regan Arts, New York, 2015.
Zaman, Muhammad Qasim, *Religion and Politics Under the Early ‘Abbasids. The Emergence of the proto-Sunni Elite*, Brill, Leyde, 1997.

INDEX

‘Abd al-‘Azîz (sultan du Maroc)
‘Abd al-‘Azîz âl Su‘ûd (roi d’Arabie Saoudite)
‘Abd al-‘Azîz II (sultan ottoman)
‘Abd al-Hamîd II (sultan ottoman)
‘Abd Allâh (émir de Transjordanie)
‘Abd Allâh ‘Azzâm (idéologue djihadiste)
‘Abd Allâh ibn al-Zubayr (calife)
‘Abd al-Majîd (calife ottoman)
‘Abd al-Malik al-Mu‘tasim (sultan zaydânide)
‘Abd al-Malik ibn Marwân (calife omeyyade)
‘Abd al-Mu’min ibn ‘Alî (calife almohade)
‘Abd al-Muttalib (oncle du Prophète)
‘Abd al-Rahmân al-Dâkhil (calife omeyyade)
‘Abd al-Rahmân al-Kawâkibî (ouléma)
‘Abd al-Rahmân al-Nâsir (calife omeyyade)
Abd Razzak Sanhoury (juriste)
Abou Bakr al-Baghdadi (chef de Daech)
Abou Moussab al-Zarkaoui (chef d’Al-Qaïda en Irak)
Abou Omar al-Baghdadi (chef de l’Etat islamique d’Irak)
Abû ‘Inân (sultan marînide)
Abû ‘Ubayda ibn al-Jarrâh (compagnon du Prophète)
Abû al-‘Abbâs (calife abbasside)
Abû al-A‘lâ al-Mawdûdî (idéologue)
Abû al-Hasan (sultan marînide)

Abû al-Hasan al-Ash‘arî (théologien)
Abû al-Hasan al-Mâwardî (ouléma)
Abû al-Hudâ al-Sayyâdî (ouléma)
Abû Bakr (premier calife)
Abû Bakr ibn al-‘Arabî (ouléma)
Abû Bakr Nâjî (idéologue djihadiste)
Abû Hanîfa (ouléma)
Abû Ja‘far al-Mansûr (calife abbasside)
Abû Muhammad al-Maqdisî (idéologue djihadiste)
Abû Qatâda al-Filistînî (idéologue djihadiste)
Abû Salama al-Khallâl (vizir abbasside)
Abû Tâlib (oncle du Prophète)
Abû Ya‘la ibn al-Farrâ’ (ouléma)
Ahmad al-Mansûr (sultan zaydânide)
Ahmad ibn Hanbal / Ibn Hanbal (ouléma)
Ahmad ibn Taymiyya (ouléma)
‘Â’isha (épouse du Prophète)
‘Alî (quatrième calife)
‘Alî ‘Abd al-Râziq (ouléma)
‘Alî al-Ridâ (prétendant)
Al-Âmidî (ouléma)
Amîn al-Rîhânî (intellectuel)
Ayman al-Zawâhirî (chef d’Al-Qaïda)
Al-Baghdâdî (ouléma)
Al-Bâqillânî (ouléma)
Baybars (sultan mamlouk)
Al-Bazdawî (ouléma)
Al-Bukhârî (collecteur de *hadîth*-s)
Fârûq (roi d’Egypte)
Fâtima (fille du Prophète)
Faysal (roi d’Arabie Saoudite)
Faysal (roi d’Irak)
Fu’âd Ier (roi d’Egypte)
Gamal Abdel Nasser (président de l’Egypte)
Gengis Khan (empereur mongol)
Al-Ghazâlî (ouléma)
Habib Bourguiba (président de la Tunisie)

Al-Hâkim (calife abbasside au Caire)
Al-Hâkim (calife fatimide)
Hârûn al-Rashîd (calife abbasside)
Hasan al-Bannâ’ (fondateur des Frères musulmans)
Hassan II (roi du Maroc)
Hishâm ibn ‘Abd al-Malik (calife omeyyade)
Hülegü (empereur mongol)
Al-Husayn (petit-fils du Prophète)
Al-Husayn ibn ‘Alî (émir de la Mecque)
Al-Husayn ibn ‘Alî (prétendant)
Ibn al-Muqaffa‘ (lettré)
Ibn Hazm (ouléma)
Ibn Khaldûn (ouléma)
Ibn Qayyim al-Jawziyya
Idrîs (fondateur de la dynastie idrisside)
‘Îsâ ibn Mûsâ (émir abbasside)
Al-Isfarâyînî (ouléma)
Ismaïl Gasprinski (intellectel)
Jaafar Numeiri (président du Soudan)
Al-Jâhiz (polygraphe)
Jalâl al-Dîn al-Suyûtî (ouléma)
Jamâl al-dîn al-Afghânî (ouléma)
Al-Juwaynî (ouléma)
Khadîja (épouse du Prophète)
Khâlid ibn al-walîd (compagnon du Prophète)
Al-Ma’mûn (calife abbasside)
Mahmûd II (sultan ottoman)
Mâlik (ouléma)
Al-Mansûr ibn Abî ‘Âmir (chambellan omeyyade)
Marwân ibn al-Hakam (calife omeyyade)
Marwân ibn Muhammad (calife omeyyade)
Mehmed VI (sultan ottoman)
Mohammed Bereketullah (ouléma)
Mohammed V (roi du Maroc)
Mohammed VI (roi du Maroc)
Mollah Omar (chef des Taliban)
Möngke (empereur mongol)

Mouamar Kadhafi (leader de la Libye)
Mu‘âwiyya ibn Abî Sufyân (calife omeyyade)
Al-Mu‘izz (calife fatimide)
Al-Mu‘tadid (calife abbasside)
Al-Mu‘tasim (calife abbasside)
Muhammad (le Prophète de l’islam)
Muhammad ‘Abduh (ouléma)
Muhammad ‘Alî (gouverneur ottoman de l’Egypte)
Muhammad al-Amîn (calife abbasside)
Muhammad al-Mahdî (calife abbasside)
Muhammad al-Nafs al-Zakiyya (prétendant)
Muhammad ibn al-Hanafiayya (prétendant)
Muhammad ibn Râ’iq (émir d’Irak)
Muhammad ibn Tûmart (fondateur de l’Empire almohade)
Muhammad Rashîd Ridâ (ouléma)
Al-Muktafî (calife abbasside)
Al-Muqtadî (calife abbasside)
Al-Muqtadir (calife abbasside)
Al-Muqtafî (calife abbasside)
Murâd III (sultan ottoman)
Mûsâ al-Hâdî (calife abbasside)
Muslim (collecteur de *hadîth*-s)
Al-Musta‘în (calife abbasside au Caire)
Al-Musta‘sim (calife abbasside)
Mustafa Kemal (général ottoman et président de la Turquie)
Al-Mustamsik (calife abbasside au Caire)
Al-Mustansir (calife abbasside au Caire)
Al-Mustarshid (calife abbasside)
Al-Mustazhir (calife abbasside)
Al-Mutawakkil (calife Abbasside au Caire)
Al-Mutawakkil (calife abbasside)
Al-Muttaqî (calife abbasside)
Al-Muwaffaq (émir abbasside)
Nâmiq Kamâl (intellectuel)
Al-Nasafî (ouléma)
Al-Nâsir (calife abbasside)
Al-Nawawiyy (ouléma)

Nawaz Sharif (premier minister du Pakistan)
Nizâm al-Mulk (vizir saljukqide)
Oussam Ben Laden (fondateur d'Al-Qaïda)
Al-Qâ'im (calife abbasside)
Al-Qâdir (calife abbasside)
Al-Qâhir (calife abbasside)
Qâsim Amîn (intellectuel)
Quraysh (tribu) 127,150.
Al-Qurtubî (ouléma)
Al-Râdî (calife abbasside)
Al-Râshid (calife abbasside)
Al-Râzî (ouléma)
Recep Tayyip Erdogan (président de la Turquie)
Sa'd ibn 'Ubâda (compagnon du Prophète)
Saddam Hussein (président de l'Irak)
Saladin (sultan ayyoubide)
Salîm Ier (sultan ottoman)
Salîm III (sultan ottoman)
Sayyid Qutb (idéologue djihadiste)
Al-Shahristânî (ouléma)
Soliman le Magnifique (sultan ottoman)
Su'ûd (roi d'Arabie Saoudite)
Tâha Husayn (intellectuel)
Talha ibn 'Ubayd Allâh (compagnon du Prophète)
'Umar (deuxième calife)
'Umar al-Suhrawardî (ouléma et mystique)
'Umar ibn 'Abd al-'Azîz (calife omeyyade)
'Uthmân (troisième calife)
Al-Walîd ibn 'Abd al-Malik (calife omeyyade)
Al-Walîd ibn al-Yazîd (calife omeyyade)
Al-Wâthiq (calife abbasside)
Al-Yahyâ Hamîd al-Dîn (imâm du Yémen)
Al-Yazîd ibn al-Walîd (calife omeyyade)
Al-Yazîd ibn Mu'âwiyya (calife omeyyade)
Yûsuf (sultan du Maroc)
Al-Zubayr ibn al-'Awwâm (compagnon du Prophète)

TABLE

Préface
I - Du vivant de Muhammad
II - Le paradis perdu
III - L'âge impérial
IV - Le temps des épreuves
V - Le royaume céleste
VI - Le mirage ottoman
VII - Qui dirigera l'islam ?
VIII - L'utopie islamiste
Postface
Bibliographie sélective
Index

F l a m m a r i o n

Notes

1. Pour l'ensemble des noms propres, la graphie de l'auteur a été respectée.

▲ Retour au texte

2. Ceux qui sont de la même tribu que lui.

▲ Retour au texte

3. Région ouest de l'actuelle Arabie Saoudite, au bord de la mer Rouge. Ses villes principales sont Médine et La Mecque.

▲ Retour au texte

1. Terme philosophique. Cessation d'une différenciation.

▲ Retour au texte

1. Concept qui signifie « banalisation ».

▲ Retour au texte

2. Région qui correspond aujourd'hui à l'Ouzbékistan et au Kazakhstan. La principale ville de la région est Samarcande.

▲ Retour au texte

3. Région du sud du Pakistan, dont la ville principale est Karachi.

▲ Retour au texte

1. En droit musulman, caractère d'un acte permis par la loi.

▲ Retour au texte

2. Qui n'est pas d'obligation ; qui est simplement conseillé, recommandé, en matière de dévotion.

▲ Retour au texte